

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ТЕИСТ

АНТОЛОГИЯ
АЛВИНА ПЛАНТИНГИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ОБЩЕСТВО ХРИСТИАНСКИХ ФИЛОСОФОВ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
SOCIETY OF CHRISTIAN PHILOSOPHERS



EDITORIAL BOARD

Vladimir K. SCHOKHIN	INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Alexey R. FOKIN	INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Archpriest Vladimir SHMALIY	THEOLOGICAL COMMISSION OF RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
Richard SWINBURNE	OXFORD UNIVERSITY
Michael J. MURRAY	FRANKLIN & MARSHALL COLLEGE
David BRADSHAW	UNIVERSITY OF KENTUCKY



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

В. К. ШОХИН	ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
А. Р. ФОКИН	ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
Протоиерей Владимир ШМАЛИЙ	БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
Р. СУИНБЕРН	ОКСФОРДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
М. МЮРРЕЙ	КОЛЛЕДЖ ФРАНКЛИНА И МАРШАЛЛА
Д. БРЭДШОУ	УНИВЕРСИТЕТ КЕНТУККИ

PHILOSOPHICAL THEOLOGY

THE ANALYTIC THEIST

AN ALVIN PLANTINGA READER

Edited by
James F. Sennett

*Ph
Th*



LANGUAGES OF SLAVIC CULTURE
MOSCOW 2014

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ТЕИСТ

АНТОЛОГИЯ АЛВИНА ПЛАНТИНГИ

Составитель
Джеймс Ф. Сеннет

Перевод с английского
К. В. Карпова

Научный редактор
В. К. Шохин



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2014

УДК 21
ББК 86.2
А 64

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Фонда Дж. Темплтона

The volume is published with financial support
of the John Templeton Foundation

А 64 Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост.
Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин /
Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянской культуры,
2014. — 568 с.

ISBN 978-5-9905762-2-3

Алвин Плантинга (р. 1932) — авторитетнейший философ, оказавший
большое влияние на аналитическую философию религии. Его рассужде-
ния соединяют в себе логическую строгость и философскую глубину.
В настоящем издании представлены все его наиболее известные статьи и
главы из книг, вышедшие до 1998 г., раскрывающие его позиции по мно-
жеству проблем, начиная с аргументов в пользу существования Бога, про-
должая критикой натуралистического эволюционизма и завершая защи-
той религиозного эксклузивизма и задачами христианского философа.
Книга будет обращена как к специалистам, так и к более широкому кругу
читателей, интересующихся эпистемологией, метафизикой, философией
сознания и философской теологией.

ББК 86.2

© 1998 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503 /
P.O. Box 163, Cambridge CB3 9 PU U.K.
All rights reserved

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Plantinga, Alvin. The analytic theist: An Alvin Plantinga reader / Edited by James. F. Sennett.
p. cm.

“Alvin Plantinga, a bibliography”: p.

Includes bibliographical references.

Contents: God and analogy — The free will defense — The ontological argument — Is naturalism
irrational? — Reason and belief in God — Justification and theism — A defense of religious
exclusivism — Necessary being — Does God have a nature? — On Ockham’s way out — Advice to
Christian philosophers — Sheehan’s shenanigans — Christian philosophy at the end of the century.

ISBN-10: 0-8028-4229-1 / ISBN-13: 978-0-8028-4229-9 (pbk.: alk. paper)

1. Religion — Philosophy. 2. Theism. 3. Philosophy and Religion. 4. Christianity — Philosophy.

I. Sennett, James F., 1995—. II. Title.

BL51.P55 1998

210 — dc21

98-18063

CIP

The editor and publisher gratefully acknowledge permission to reprint materials granted by
the individuals and institutions listed on pp. 368—69.

Перевод с английского К. В. Карпова, под редакцией В. К. Шохина

ISBN 978-5-9905762-2-3

© К. В. Карпов, перевод на русский язык, 2014
© Языки славянской культуры, оформление,
макет, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Христианская философия Алвина Плантинги (<i>К. В. Карпов</i>)...	9
Предисловие составителя.....	27
Алвин Плантинга. Основные даты биографии	30
Введение. Аналитический теист. Признательность (<i>Дж. Ф. Сеннет</i>)	31
I. Естественная теология и атеология.....	43
1. Бог и аналогия.....	47
2. В защиту свободы воли	74
3. Онтологическое доказательство	113
4. Иррационален ли натурализм?	144
II. Реформатская эпистемология.....	182
5. Разум и вера в Бога	189
6. Обоснование и теизм	275
7. В защиту религиозного эксклюзивизма	313
III. Божественная природа и атрибуты	346
8. Необходимое сущее	349
9. Есть ли природа у Бога?.....	365
10. О решении Оккама	414
IV. Христианская философия.....	464
11. Совет христианским философам.....	467
12. Мошенничество Шиэна: как теология превращается в шутовство.....	496
13. Христианская философия в конце XX века	512
Послесловие (<i>А. Плантинга</i>).....	549
Алвин Плантинга: библиография	557
Благодарность издательствам	566

К. В. Карпов

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ АЛВИНА ПЛАНТИНГИ

Вниманию уважаемого читателя представляется пятая книга серии «Философская теология: современность и ретроспектива» — антология работ Алвина Плантинги, известного и весьма влиятельного американского философа. В предыдущих книгах упомянутой серии читатель имел возможность ознакомиться с прекрасным историческим исследованием Д. Брэдшоу о понятии «энергия» в христианском богословии, с одним из лучших руководств по современной аналитической философской теологии, представляющей сегодня собой весьма специфичную и высоко техничную область философского исследования, с современным изложением философии Фомы Аквинского, вышедшим из-под пера Э. Стампа (монография, явно претендующая на статус и исторического, и собственно философского исследования), и, наконец, с книгой Р. Суинберна, «живого классика» англо-американской философии религии, «Существование Бога». Составитель предлагаемого вниманию читателя сборника (Дж. Сеннет) выбрал все значимые работы автора по эпистемологии и философии религии. Этот выбор был мудрым, поскольку тяжело было найти менее технически сложные и более репрезентативные работы автора, о чем в «Послесловии» свидетельствует и сам Плантинга. В целом же (и это я постараюсь показать ниже) вся работа Алвина Плантинги может быть охарактеризована таким, на первый взгляд, сомнительным определением, как «христианская философия». Поскольку в книге имеются вступительная статья составителя и послесловие Плантинги, посвященные краткому обзору философских свершений автора, постольку передо мной встает довольно сложная задача: чем здесь может помочь еще одна заметка об авторе,

можно ли вообще сказать о Плантинге лучше и полнее, чем он сам о себе? Однако представляется уместным некоторое общее изложение эпистемологических предпосылок, на которые постоянно опирается автор, и его последних разработок в этой области философского знания, высвечивание контекста появления его идей, их развития, а главное, влияния, которое они оказывают на современную мировую философию.

Читатель, знакомящийся с творчеством Алвина Плантинги впервые, вправе задать вопрос: «Почему основное внимание уделяется именно эпистемологии, а не философской теологии или философии религии?» Ответ на него прост: как заметил составитель, Плантинга всегда был в душе эпистемологом. Что это означает? А то, что решение любого вопроса из любой философской области Плантинга, как правило, начинает с решения связанной с ним эпистемологической проблемы, и только после этого он обращается собственно к изначальному предмету своего интереса. В этом вполне можно убедиться, прочитав такие, казалось бы, разные эссе, как «Иррационален ли натурализм?» и «Совет христианским философам».

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В XX в.

ПОЗИТИВИЗМ И «МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ»

Как хорошо известно, в 30–50-х гг. XX в. в аналитической философии господствовала такая критика религии и метафизики, основу которой составлял логический позитивизм и идея фальсификации критического рационализма. В отличие от критики религии века XIX-го, когда такими известными мыслителями, как Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Энгельс, утверждалась социальная вредность религии и раздавались в связи с этим призывы к ее упразднению, позитивисты века XX-го пошли несколько дальше: они стали утверждать, что религия не просто вредна, а вообще не имеет никакого значения. Так, большинство утверждений религии (например, «Бог — необходимо существующая сущность») были провозглашены простыми языковыми злоупотреблениями, т. е. ошибочными логико-синтаксическими конструкциями естественного языка. О тех же утверждениях, которые выглядели безупречно с точки зрения логико-синтаксического анализа (например, «Бог любит людей»), объявлялось, что их

невозможно эмпирически проверить. За подобными утверждениями религии и метафизики закреплялась некая эмотивная, эстетическая ценность, но с точки зрения познания, знания об устройстве мира, предоставляемого наукой, все это объявлялось не имеющим положительно никакого значения. Да и эстетическая ценность таких высказываний, как считали логические позитивисты, также невысока: согласно известному изречению Р. Карнапа, «метафизики — музыканты без музыкальных способностей»¹. Другим вызовом этого времени была критика со стороны критических рационалистов (К. Поппера, Х. Альберта и др.), которые, однако, сместили акценты в своих рассуждениях: религиозные и метафизические утверждения не просто бессмысленны с познавательной точки зрения, а нефальсифицируемы. Если уверенность религиозного человека в том, что «Бог любит людей», не могут поколебать те или иные ужасающие исторические события, то в этом проявляется косность верующего, а само это заявление в корне отлично от эпистемологически значимых утверждений эмпирической науки: ученые отказываются от них или изменяют свои взгляды под действием критики или новых эмпирических данных, т. е. их утверждения принципиально допускают возможность опровержения (фальсификации), а в случае религии это невозможно.

В 60-е гг. XX столетия в аналитической философии начался метафизический и религиозный ренессанс, начало которого можно, пожалуй, связать с двумя работами: сборником «Новые работы в философской теологии» (под редакцией Э. Флю и А. Макинтайра) и книгой П. Строусона «Индивиды. Работа по описательной метафизике»². В этом возрождении можно выделить несколько проектов в философии религии, которые собственно и составляют существо этой дисциплины в аналитической традиции. Во-первых, это создание и критика современных версий традиционных теистических доказательств существования Бога. В этом проекте особенного внимания заслуживают работы У. Крейга, Р. Суинберна и А. Плантинги.

¹ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ / Пер. Кезина А. В. Сер. 7 «Философия». № 6. М., 1993. С. 26.

² New Essays in Philosophical Theology / Ed. by A. Flew, A. MacIntyre. London: SCM Press, 1955; *Strawson P. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

Во-вторых, это масштабное обсуждение философско-теологических проблем, связанных с теистическим пониманием божественной природы (проблемы всемогущества, всеведения, простоты, проблема зла). В этом проекте участвуют почти все аналитические философы религии. Наконец, третий проект касается эпистемологических проблем, в частности задачи обоснования теизма. Именно на этом поприще наиболее значительный вклад внес А. Плантинга, разрабатывая т. н. «реформатскую эпистемологию». Как видно из этого перечисления тем аналитической философии религии (хотя и весьма краткого), ее сердцевину составляет теизм — нечто среднее, взятое из вероучений монотеистических религий, — так его понимают аналитические философы. Поэтому, конечно, справедливее было бы назвать эту область знания не философией религии, а философской теологией, т. е. философским рассуждением о Боге.

Начиная с этого ренессанса число аналитических философов-христиан значительно увеличилось. В 1977 г. было основано влиятельное в наши дни «Общество христианских философов», у которого имеется свой весьма авторитетный печатный орган — журнал «Вера и философия». В общем, философия религии — это уважаемая область знания в аналитической философии, пограничная с аналитической метафизикой, в которой работают высокопрофессиональные философы и историки.

ПРОБЛЕМА ФУНДАМЕНТАЛИЗМА/АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Проект реформатской эпистемологии, предложенный А. Плантингой и некоторыми его коллегами, относится к вечной, весьма дискуссионной и сегодня проблеме природы знания. Что такое знание? Что превращает некоторое верование в знание? В чем состоит коренное отличие знания от мнения? Согласно одной традиции, знание — это обоснованное и истинное верование. Из этого определения вытекает по крайней мере следующее: 1) знание имеет дело только с истинным; ложное не может быть познано в строгом смысле, 2) чтобы появилось знание, необходимо, чтобы какое-то утверждение было принято, например, на веру, 3) для превращения мнения (верования) в знание необходима некая процедура его обоснования. Именно последний пункт и вызывает самые горячие споры:

что такое обоснование? В чем заключается эта процедура? Ответы аналитических философов на этот вопрос можно разделить на несколько групп.

Представители первой полагают, что познающий субъект может назвать результат своей деятельности знанием только в том случае, если у него имеется некоторое доказательство (*evidence*) в его пользу. Что же может претендовать на роль доказательства? В общем случае это данные нашего опыта: восприятие, воспоминания, результаты интроспекции. Если я пробую кофе и мне кажется, что в него положили слишком много сахара, то у меня есть право на знание того, что кофе сладкий. Если, немного поразмыслив, я вспомню, что вчера встретился с другом, то у меня есть данные о прошлом, доказывающие мое верование. В литературе принято именовать этот подход эвиденциализмом (Юм, Рассел, Клиффорд). Другие же считают, что, хотя все это имеет определенное значение для процедуры обоснования, она все же заключается в ином: мнение (верование) обоснованно, если и только если оно получено при помощи надежного (*reliable*) познавательного механизма. Этот механизм дает нам скорее истинные мнения, чем ложные, а потому повышает вероятность производимого им мнения (верования). Представители этого направления называются, соответственно, релаябилистами (Рамсей, Армстронг).

С другой стороны, ни данные наших чувств, памяти или результаты интроспекции, ни надежность способов получения того или иного убеждения не обязывают познающего субъекта к принятию верования. Действительно, я вполне могу полагать, что твердо помню определенное событие в деталях, считать, что память — надежное средство получения конкретного верования в конкретном случае, но тем не менее заблуждаться. Представители третьего направления (Клиффорд) понимания процедуры обоснования, именуемого в литературе деонтологическим, считают, что у людей имеются определенные обязательства, которые должны выполняться в познавательном процессе (например, принимать доказанное положение и не принимать недоказанное; в этом случае деонтологизм пересекается с эвиденциализмом). Согласно представителям этого направления, верование превращается в знание только в том случае, если нет оснований отклонить его. Причиной для отбрасывания верования

служит нарушение неких познавательных норм, цель которых — достижение истины. Этот подход не исключает, правда, того, что знание можно добыть и случайным образом, что мы, люди, обычно не в состоянии контролировать свой познавательный процесс до такой степени, чтобы полностью обеспечить выполнение этих норм, наконец, сам перечень познавательных норм трудно определить окончательно. В связи с этим представители недеонтологической теории обоснования говорят, что верование становится знанием тогда и только тогда, когда происхождение этого верования дает высокую объективную вероятность того, что оно будет истинным. Например, это может иметь место в том случае, если я полагаю, что выборы выиграет тот кандидат, который, согласно социологическим опросам, пользуется поддержкой 60% избирателей, а не потому, что мне хочется, чтобы он победил.

Когда философы говорят, что знание — это обоснованное верование, они явно имеют в виду, что существует нечто, прибавляющее убеждению некое качество обоснованности, в результате чего это убеждение становится знанием. Данное качество не только можно добыть разными способами, но оно по-разному соотносится с познающим субъектом. Так, *интерналисты* (Декарт, Чизхолм, Бонжур, Фелдман) утверждают, что критерий обоснования верования доступен субъекту. Простейшим примером интерналистской гипотезы является случай эвиденциализма: данные опыта, конституирующие знание, приобретаются самим субъектом познания. Другим примером может служить позиция *когерентизма* (Брэдли, Куайн, Лерер), в которой утверждается, что верование обоснованно и, следовательно, становится знанием в том случае, если оно согласуется с уже имеющимся знанием и образует с ним одно целое. Эпистемологические *экстерналисты* (Бланшард, Эвинг, Льюис), напротив, полагают, что убеждения обосновываются таким механизмом (или такой процедурой), который никак не зависит от познающего. Так, релябилисты представляют одну из разновидностей экстернализма, т. к. считают, что знание берет свое начало в надежном познавательном процессе, а свойство надежности никак от субъекта не зависит.

Наше знание представляет собой не набор изолированных утверждений, а некоторое единство. Мое знание о том, что весло, погруженное в воду, кажется изломленным, сосуществует с знанием

законов оптики. Этот достаточно очевидный факт подтолкнул некоторых мыслителей к идее эпистемологического *фундаментализма*: все наше знание состоит из некоторых базовых убеждений, своего рода аксиом, начал, которые нельзя свести к другим более простым, очевидным убеждениям, на основе которых (как на фундаменте) возводятся остальные убеждения, небазовые. Процедура обоснования касается разных аспектов этой теории: что обосновывает базовые убеждения, каким образом базовые убеждения обосновывают небазовые и, наконец, почему некоторое обоснованное убеждение является базовым, а другое нет? Фундаментализму противостоит концепция *когерентизма*, приверженцы которой всецело убеждены в ложности метафоры фундамента и возведенного на нем строения-знания. Они предлагают свою метафору — образ сети: сила одних убеждений зависит от силы окружающих и их согласованности между собой. Процедура обоснования как раз и призвана обеспечить (или, наоборот, не выявить) согласованность новых убеждений и тех, которые находятся в «сети» знания.

РЕФОРМАТСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ А. ПЛАНТИНГИ

ПОДЛИННО БАЗОВЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Перед тем как непосредственно обратиться к реформатской эпистемологии Плантинги, необходимо сделать следующее замечание относительно того, что он привнес в рассмотренный эпистемологический спор. Основной вклад Плантинги связан с его интерпретацией понятия «базового верования», которую можно свести к нижеследующему.

1) Как мы видели, главная проблема, связанная с понятием базового верования, касается того, что для них трудно найти основание (то, что базовые верования являются фундаментом для построения других верований, не означает, что они сами не должны быть чем-то фундированы). Как утверждают эвиденциалисты, в число базовых верований входят данные чувственного опыта; если это так, то, как кажется, это очень слабое основание нашей системы убеждений, — во всяком случае, это суждение ставилось под сомнение почти всеми философами прошлого. Плантинга заявляет, что формирование «подлинно базовых верований» запускается механизмом

чувственного восприятия в том случае, если это восприятие соответствует объективной действительности (т. е. сформированное мною убеждение о том, что мне дорогу перебежала черная кошка, может претендовать на базовость только в том случае, если мне это не показалось, а, напротив, она действительно только что перебежала мне дорогу). 2) Подлинная базовость не гарантирует, однако, что таковое убеждение является неизменным (*incorrigible*) и застрахованным от ошибки: даже самые отчетливые и ясные воспоминания (данные памяти входят в число базовых верований) могут вводить нас в заблуждение. 3) Подлинно базовые верования не абсолютны, но зависят от эпохи и личности. Так, убеждение в том, что $12 \times 35 = 420$, будет базовым только для тех людей, кто может настолько быстро провести данное вычисление, насколько большинство людей вычисляют, что $5 + 5 = 10$. 4) Подлинная базовость не является психологическим признаком убеждений. 5) Подлинно базовые верования составляют значительную часть познавательной системы, отличны от доказательств в том, что последние имеют место быть тогда, когда человек не уверен в полученном знании, когда есть намек на ошибку, заблуждение, противоречие. 6) Подлинно базовые верования имеются и в религиозной познавательной области: например, в тех случаях, когда верующий убежден в том, что Бога необходимо любить, Бог разговаривал с ним, подразумевается подлинно базовое верование «Бог существует». Религиозные базовые верования могут проявиться, например, в ситуации вины, стыда, благодарности, опасности и т. п.

РАННЯЯ («СЛАБАЯ») ВЕРСИЯ РЕФОРМАТСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Основная цель более ранней версии реформатской эпистемологии (представленной Плантингой в статье «Разум и вера в Бога») — опровергнуть классическую версию эпистемологического фундаментализма, против которого Плантинга выдвигает следующие аргументы. Во-первых, классический фундаментализм самопротиворечив, не отвечает своим собственным требованиям и поэтому ложен: его главное утверждение (верование является подлинно базовым для познающего субъекта только в том случае, если оно или самоочевидно для него, или неизменно, или очевидно для чувств)

само не соответствует выдвигаемым им требованиям, поскольку оно не является ни самоочевидным, ни очевидным для чувств, ни неизменным. Следовательно, само главное требование классического фундаментализма не является подлинно базовым утверждением. Также это требование фундаментализма не может быть сведено к подлинно базовым верованиям. Таким образом, классический фундаментализм призывает к обоснованности любого принимаемого утверждения, но сам оказывается необоснованным. Во-вторых, не будут относиться к числу подлинно базовых утверждений и наши суждения о нематериальной составляющей окружающего мира, например о характере человека или его психологическом состоянии. Действительно, утверждение о том, что кто-то добр или разозлен в данный момент, не является ни самоочевидным, ни неизменным, ни уж тем более очевидным для органов чувств. Однако же мы вполне успешно формируем или принимаем данные утверждения каждый день. Из этого наблюдения Плантинга заключает, что эти мнения, не будучи обоснованы так, как того требует фундаментализм, все же являются базовыми и вполне рациональными. Наконец, Плантинга отводит довольно много места доказательству того, что убеждения в существовании мира, других людей, окружающих предметов имеют не лучший эпистемический статус, чем доказательства бытия божественного: все они не только не отвечают критериям фундаментализма, но и нельзя представить в их пользу строгие доказательства, однако же, как и в предыдущем случае, большинство людей кладут некоторые из них в основу своих систем верований в качестве базовых убеждений.

Таким образом, Плантинга резко выступает против того, что все наши убеждения, верования, все наше знание должно основываться на неких первопринципах, имеющих как интеллектуальный, так и эмпирический характер, и быть обоснованным при помощи доказательств; фундаментализм не может задавать критерии рациональности наших убеждений. Плантинга последовательно старается отстаивать ту идею, что сами эти первопринципы не являются базовыми убеждениями, что многие верования, помогающие нам существовать в окружающей действительности, принимаются без достаточных на то, с точки зрения фундаментализма, оснований. Наконец, Плантинга показывает, что «базовость» зависит от множества

факторов — субъективных и объективных. Это не означает, что он сторонник релятивизма. Скорее этот пункт его учения нужно интерпретировать опять-таки в антифундаменталистском ключе: формирование нами базовых верований — не такой простой и однозначный процесс, как это пытались представить фундаменталисты. А поскольку формирование базовых верований зависит в т. ч. и от личности, то *среди базовых верований может вполне быть верование религиозное, более того, оно будет при этом рациональным*. Это центральное утверждение ранней версии реформатской эпистемологии Плантинги.

ПОЗДНЯЯ («СИЛЬНАЯ») ВЕРСИЯ РЕФОРМАТСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Казалось, что представленная Плантингой теория отражает действительный механизм приобретения базовых убеждений, однако она также не лишена недостатков. Коль скоро Плантинга утверждает, что религиозные верования могут считаться подлинно базовыми и могут быть положены в основание когнитивной структуры, возникает вопрос: действительно ли любое религиозное верование может быть таковым? Могут ли религиозные верования древних греков, индейцев майя или племен Тробрианских островов, да и вообще любые сумасбродные утверждения быть подлинно базовыми и рациональными? Как кажется, подобный вывод, получивший название «Возражение великого пампкина», никак не может оставить в покое не только Плантингу, теиста-христианина, но и любого здравомыслящего человека. Для решения этой проблемы Плантинга вновь обращается к главному эпистемологическому вопросу (как наши убеждения становятся знанием?) и вводит центральное для поздней версии реформатской эпистемологии понятие «подтверждение» (*warrant*)³. Плантинга определяет этот термин достаточно сложно, однако попробуем суммировать его значение в следующих пунктах. Убеждение будет обладать «подтверждением» для личности, 1) когда познавательные способности познающего субъекта

³ Судя по всему, хотя Плантинга, насколько нам известно, не говорит об этом, термин «подтверждение» был заимствован им у Локка (Опыт о человеческом разумении. IV, 19, 15).

работают должным образом, 2) они работают в подходящей для них среде и 3) в соответствии с планом, имеющимся относительно них, 4) если этот план ориентирован на получение истинных верований и 5) весьма вероятно, что выработанное убеждение является истинным. Кроме того, чем раньше субъект примет (поверит в) данное убеждение (верование), тем большей подтверждающей силой оно будет обладать. В этом определении нужно подчеркнуть следующее. Во-первых, объективная истина (для Плантинги совершенно неважно, в чем эта истина заключается, каков ее критерий) становится еще одним компонентом, придающим убеждению «подтверждение», т. е. возводящим верованием в статус подлинно базового: если когнитивный механизм не интенционален, не нацелен на достижение истины, то производимые им убеждения не имеют ничего общего со знанием, даже если при помощи этого механизма достигается истина. Из этого вытекает второе наше уточнение: Плантинга из лагеря интерналистов перешел в стан экстерналистов — критерий базовости полагается им теперь не в самом познающем субъекте, а напротив, он становится внешним, объективным по отношению к познавательному процессу, ведь этот критерий — и работа познавательных способностей, и объективная истина. Наконец, необходимо отметить и то, что подтверждение зависит от познающего субъекта и может иметь степени: если условия 1–5 выполняются полностью и верование принимается сразу, то оно будет обладать большей степенью подтверждения (т. е. скорее будет знанием), чем в том случае, когда указанные критерии выполняются не полностью и верование принимается по прошествии длительного времени.

В последнем томе трилогии о понятии «подтверждение» («Подтвержденная христианская вера») Плантинга предлагает весьма любопытную классификацию возражений против религиозных верований (точнее, христианской веры), разделяя их на две группы: возражения *de facto*, говорящие о ложности христианской веры, и *de jure*, утверждающие иррациональность, эпистемологическую необоснованность христианства независимо от того, истинно оно или нет. Самыми сильными *de facto* возражениями являются аргументы от зла и страдания, типичное же *de jure* возражения — это, например, утверждение Фрейда о том, что религия иллюзорна, или убеждение плюралистов в том, что ни одна религия не может

претендовать на монопольное обладание истиной. Чтобы снять эти возражения, Плантинга сначала выявляет внутреннюю логику их взаимоотношений. Как кажется, утверждения как о ложности, так и о иррациональности христианства предполагают в своей основе одно и то же: христианской вере не достает «подтверждения». Если это так, то вопрос о рациональности веры зависит от вопроса об истинности христианства, т. е. возражение *de jure* нельзя рассматривать в отрыве от возражения *de facto*. Раз так, то для Плантинги главная задача теперь состоит в том, чтобы показать, могут ли утверждения христианства обладать «подтверждением», а следовательно, быть истинными и рациональными.

Для решения этой задачи Плантинга предлагает «Модель Аквината/Кальвина»⁴. Ключевой элемент модели — представление о «чувстве божественного», особом врожденном чувстве, при помощи которого в определенных обстоятельствах человек может обнаружить «следы» Бога в мире, узнать, что Он существует, сформировать некоторое представление о Нем. В рамках модели базовые утверждения теизма приобретают качество «подтверждения», становясь истинными, а потому возможно, чтобы они легли в основание рациональной системы верований. Действительно, чувство божественного в определенных ситуациях вырабатывает верования, которые, как кажется, сами не основываются на других верованиях. Это чувство было задумано Богом, а Его цель — предоставить человеку возможность приобрести истинные верования о Себе. Обычно, полагает Плантинга, это чувство работает должным образом и производит истинные верования. Поэтому, выходит, что верования, даваемые чувством божественного, обладают «подтверждением» и могут конституировать знание.

Против этой теологической модели, нацеленной на решение философской по своему происхождению проблемы, могут быть выдвинуты сугубо богословские возражения. Во-первых, в «Модели Аквината/Кальвина» никак не учитывается то, что Библия явно указывает на искажение познавательных способностей людей в результате гре-

⁴ В данном случае под моделью Плантинга имеет в виду способ, при помощи которого можно показать, каким образом некоторое положение дел может оказаться истинным.

хопадения, — отразилось ли это событие на работе чувства божественного? Если же грехопадение как-то расстроило действия этого чувства, то можем ли мы теперь считать, что верования, производимые им, обладают «подтверждением»? Вторая проблема заключается в том, что некоторые утверждения христианства имеют настолько сложный, сверхразумный характер, что их содержание не может быть понято, осмыслено даже при помощи чувства божественного. Для решения этих сложностей Плантинга предлагает «Расширенную модель Аквината/Кальвина», в которой вводится христианское представление о Святом Духе. Как утверждает Плантинга, Св. Дух оказывает на многих людей троякое воздействие. Во-первых, Он восстанавливает ясность помутненного первородным грехом чувства божественного; во-вторых, заставляет человека, познакомившегося с истинами христианства (посредством чтения Св. Писания или прослушивания проповеди), согласиться с ними; в-третьих, это согласие носит не теоретическо-эпистемологический характер, а проистекает от радости приобщения к истине.

Итак, обладает ли христианская вера «подтверждением»? Ответ Плантинги прост: если она истинна, то, скорее всего, она «подтверждается», если ложна, то нет. Это решение проблемы заложено Плантингой в самом определении качества «подтверждения», одним из пунктов которого была нацеленность на обретение истины.

В сказанном необходимо еще раз подчеркнуть следующее: проект реформатской эпистемологии родился у Плантинги как решение вполне определенной проблемы — что именно превращает верование, убеждение, мнение (в т. ч. религиозное) в знание, а философско-теологический проект «подтвержденной христианской веры» выступает как бы приложением реформатской эпистемологии к решению и апологических задач, и объяснению того, как религиозные верования ложатся в основу познавательной системы личности. Наконец, в реформатской эпистемологии и в подтвержденной христианской вере нет попытки обоснования религии при помощи объяснения религиозного опыта (как это пытался сделать Уильям Олстон — учитель и коллега Плантинги), нет в них и попытки объяснения явлений внешнего мира при помощи теизма (в отличие от подхода Ричарда Суинберна).

ОСНОВНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ РЕФОРМАТСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

В заключение нашего краткого обзора проектов реформатской эпистемологии и подтвержденной христианской веры изложим основные возражения против них. Прежде всего, нужно сказать, что Плантинга в своих философско-теологических проектах представляет собственные интерпретации мысли некоторых философов и теологов (главным образом, Аквината, Кальвина, Томаса Рида, Локка, Маркса и Фрейда). Эти интерпретации порой настолько оригинальны, что специалисты, изучающие этих авторов, никак не могут согласиться с предложенным прочтением. Дело дошло даже до того, что подход Плантинги, весьма зависимый от теологии Кальвина, называют не кальвинизмом, а «альвинизмом»⁵. Аисторизм рассуждений вполне осознается и их автором, который не устает называть призывы к исторически корректной интерпретации учений мыслителей прошлого «буйством историзма». Обвиняют Плантингу и в игнорировании достижений библейской герменевтики⁶.

Второй вид возражений касается соответствия «Расширенной модели Аквината/Кальвина» христианскому вероучению. В связи с этим наиболее известны рассуждения Пьера Ле Морвана и Даны Рэдклиф о том, что представление Плантинги о действии Св. Духа как о механизме по производству истинных верований не соответствует представлению христиан о том, что Св. Дух действует как личность, а не является каким-то механизмом, пусть даже и познавательным. У Плантинги, отмечают Ле Морван и Рэдклиф, Св. Дух действует как часть когнитивной системы личности, становясь,

⁵ *Helm P.* Review of Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga // *Mind*. 2001. Vol. 110. No. 440. P. 1110–1111; *Jeffreys D. S.* How Reformed is Reformed epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's 'Sensus Divinitatis' // *Religious Studies* 33. 1997. No. 4. 419–432; *LeBlanc J.* Aquinas and Plantinga. 2000. (<http://iago.stfx.ca/people/wsweet/Plantinga-Leblanc.htm>); *Macintosh J. J.* Locke, Plantinga, and the A/C model. 2000 (<http://iago.stfx.ca/people/wsweet/Plantinga-MacIntosh.html>).

⁶ *Fales E.* Reformed Epistemology and Biblical Hermeneutics // *Philo*. 2001. No. 4. P. 169–184; *Swinburne R.* Plantinga on Warrant // *Religious Studies*. 2001. Vol. 37. No. 2. P. 211.

таким образом, частью человека, что также не отвечает христианскому учению⁷.

Третья группа возражений касается вопроса о том, может ли вера в Бога быть базовой. Ричард Григ указал на три существенных различия между верой в Бога и такими базовыми верованиями, как данные органов чувств и памяти, вера в существование других сознаний. Во-первых, вера в Бога дает некоторое психологическое преимущество, а потому она не индифферентна, а в отличие от других базовых верований, как бы «платит» за то, чтобы ее принимали. Во-вторых, обычные базовые верования едины по своему происхождению, тогда как вера в Бога имеет иной источник. Наконец, тогда как обычные базовые верования поддаются эмпирической проверке, вера в Бога не проверяема⁸.

Четвертая группа возражений выражает неудовлетворенность проектом Плантинги вследствие его незавершенности. Действительно, Плантинга выделяет возражения *de jure* и *de facto*, имеет дело с первыми, но в конце концов сводит первые ко вторым, не отвечая на них, а только заявляя, что христианская вера «подтверждается» в том случае, если она истинна. Хочется вместе с Ричардом Суинберном спросить: «Мы можем надеяться на обсуждение вопроса, истинна ли она?»⁹ Со Суинберном солидарен Эван Фэйлес, убежденный критик реформатской эпистемологии: «Возможно, Бог вложил в меня [*sensus divinitatis*], при помощи его света я могу прийти к знанию о Боге. Возможно даже, [Святой Дух] действует, добиваясь того, чтобы исчез глубокий, затвердевший налет, затемняющий и повреждающий мои познавательные способности. Но откуда я могу знать, что так и есть на самом деле? Откуда это может знать Плантинга?»¹⁰ Упрек Фэйлеса можно обозначить как еще одно *de jure* возражение, перекликающееся с возражениями Грига, — как можно проверить истинность модели Плантинги?

⁷ Le Morvan P., Radcliffe D. Plantinga on Warranted Christian Belief // The Heythrop Journal. 2003. Vol. 44. No. 3. P. 348.

⁸ Grigg R. The Crucial Disanalogies Between Properly Basic Belief and Belief in God // Religious Studies. 1990. Vol. 26, No. 3. P. 389–401.

⁹ Swinburne R. Op. cit. P. 206.

¹⁰ Fales E. Critical Notice of *Warranted Christian Belief* by Alvin Plantinga // Nous. 2003. Vol. 37. No. 2. P. 358.

Наконец, множество возражений было выдвинуто с позиции религиозного плюрализма. Плантингу упрекали в том, что разнообразие религий свидетельствует против отстаиваемой им исключительности христианской веры, что верования по крайней мере мировых религий могут быть «подтвержденными» так же, как и христианские, некоторые даже заявляли, что факт религиозного разнообразия в мире делает проект Платинги не экстерналистским, а интерналистским (конкретно, эвиденциалистским), что якобы приводит к некогерентности и, следовательно, ложности всей концепции¹¹.

Насколько эти возражения справедливы, оставим на суд читателя сборника. С нашей стороны заметим, что проект подтвержденной христианской веры может быть подвергнут сомнению с многих позиций, но никак не со стороны религиозного плюрализма, поскольку сама эта проблема снимается заявлением об исключительной истинности христианства, и этого утверждения может вполне рационально придерживаться любой христианин (т. е. проблема снимается в рамках отстаиваемого Платингой религиозного эксклюзивизма).

Как кажется, когда кто-то пытается интерпретировать проекты Платинги, стоит прежде всего помнить о весьма широком контексте их происхождения. Несмотря на то что Платинга постоянно утверждает, будто проблемы антирелигиозного позитивизма остались в прошлом, он все же постоянно к ним возвращается, тем более что новая ситуация религиозного плюрализма, толерантного отношения ко всем религиям и религиозным движениям, в чем-то схожая с ситуацией первой половины XX в., настоятельно требует хоть какого-то мало-мальски разумного и твердого ответа со стороны

¹¹ *Basinger D.* Plantinga, Pluralism, and Justified Religious Belief // *Faith and Philosophy*. 1991. Vol. 8. No. 1. P. 67–80; *DeRose K.* Voodoo Epistemology / Неопубликованные комментарии на книгу А. Платинги «Warranted Christian Belief», представленные на встрече Общества христианских философов 27 декабря 1999 г. (<http://pantheon.yale.edu/~kd47/voodoo.htm>); *Silver D.* Religious experience and the facts of religious pluralism // *International Journal for Philosophy of Religion*. 2001. Vol. 49. P. 11; *Tilley T. W.* Reformed Epistemology and Religious Fundamentalism: How Basic are our Basic Beliefs? // *Modern Theology*. 1990. Vol. 6. No. 3. P. 237–238; *Willard J.* Plantinga's Epistemology of Religious Belief and the Problem of Religious Diversity // *The Heythrop Journal*. 2003. Vol. 44. No. 3. P. 279.

философов-христиан. Плантинга хочет показать, что быть верующим, а точнее — христианином, вполне рационально, что религиозные утверждения имеют смысл, более того, что утверждения христианства единственно истинные. Этот факт может говорить только об одном: концепции Плантинги контекстуально зависимы, они работают только для того, кто знаком и принимает вызовы фундаменталистов, позитивистов, плюралистов. Когда же эти вызовы сойдут на нет, проект подтвержденной христианской веры, возможно, будет уже представлять только историческую ценность.

* * *

В заключение этого небольшого вступления необходимо сделать несколько замечаний о переводе. При переводе терминов аналитической философии мы старались следовать устоявшимся вариантам, однако это не всегда было возможно, вследствие контекста или неудачности принятого русского эквивалента. Во всех случаях, когда предлагается новый вариант перевода того или иного термина, он сопровождается комментарием переводчика, а также в скобках приводится термин на языке оригинала. Некоторые слова, простые на первый взгляд, оказались особенно сложными. Прежде всего это касается термина *proposition*, употребляемого Плантингой особенно часто и в разных смыслах: по контексту понятно, что оно может означать «пропозицию» и «высказывание», когда речь идет об элементах логического анализа, но кроме этого и «утверждение», «заявление» — четкого различия автор, к сожалению, не проводит. Другой пример — перевод божественного атрибута «всеведение» именно так, а не становящимся популярным словом «предзнание». Вызвано это и стилистическими предпочтениями переводчика и тем, что Плантинга различает эти два термина (*omniscience*, *prescience*). Еще один пример — перевод термина *justification*, передаваемый обычно на русский язык как «оправдание». При всей справедливости этого подхода, заключающегося в том, что Плантинга никак не имеет в виду то, что верования могут иметь некое основание в других пропозициях или положениях дел, отметим и его недостатки. Во-первых, Плантинга говорит как о верованиях, так и о субъектах, придерживающихся этих верований. И если субъект может быть оправданным

в принятии того или иного верования, то само верование никак не может быть оправданным, но только обоснованным. Во-вторых, Плантинга говорит о рассматриваемом термине именно как об обосновании и только потом как об оправдании, специально указывая, что он имеет деонтологические коннотации. В виду этих соображений термин *justification* переводится на русский язык как «обоснование», когда речь идет о верованиях и пропозициях, и как «оправдание», когда речь идет о людях, этих верований придерживающихся. Наконец, необходимо отметить и то, что, хотя составителем выбирались скорее популярные, не требующие специальной подготовки работы, некоторые разделы в приведенный статьи написаны весьма техничным, рубленным языком, что ставило перед переводчиком непростую задачу по адаптированию этого слога. Обо всех подобных случаях уважаемый читатель сможет прочесть в соответствующих примечаниях. Последние же делятся на четыре группы: примечания автора, составителя, переводчика и редактора. Примечания автора, нумеруются арабскими цифрами, примечания составителя — римскими и предваряются словами «Примечание составителя», примечания редактора обозначаются буквами латинского алфавита и завершаются пометой «Прим. ред.», примечания переводчика выделяются звездочкой («*») и оканчиваются обозначением «Прим. пер.». Иногда примечания редактора даются к примечанию автора. В этом случае во избежание смыслового разрыва между ними примечание редактора приводится сразу за примечанием автора, а не в основном тексте. Поскольку в тексте оригинала достаточно часто используются квадратные скобки («[]»), постольку использование их еще и как традиционного знака, указывающего, что в перевод вставляется отсутствующий, но подразумеваемый в оригинале текст, оказалось невозможным. Вставки переводчика заключены в угловые скобки («< >»).

ПРЕДИСЛОВИЕ СОСТАВИТЕЛЯ

Идея этой книги родилась летом 1993 г. Я был участником летних курсов «Знание, преподавание и мудрость», проводимых при поддержке Национального гуманитарного фонда в Калифорнийском университете в Беркли, под руководством Кэйти Лэзера и Ника Смита. Одним из наших приглашенных преподавателей был Алвин Плантинга. Общаясь с ним и обсуждая некоторые из его наиболее значительных работ, я был внезапно поражен тем обстоятельством, что весомая часть его трудов разбросана по дюжине различных источников: здесь — в журнале, там — в главе книги и т. д. «Как странно, — подумал я, — что никем еще все эти важные работы по философии религии не были собраны в одном месте!» Тем же летом я начал обсуждать с Плантингой идею объединения этих работ в одной книге, и он поддержал меня. Но, как это часто бывает в академическом мире, прошло два года, прежде чем я начал заниматься этим проектом всерьез.

Теперь, наконец, я рад представить эту книгу. Надеюсь, что она станет значительным вкладом в изучение философии религии и христианской философии в Америке. Но прежде всего это бескорыстный труд, представленный с благодарностью тому, кто дал многое мне и христианским философам во всей нашей стране. Подробнее я выражу свою благодарность в моем вступительном эссе.

Как можно увидеть из приводимой в конце книги библиографии работ Плантинги, корпус опубликованных его произведений огромен. Составление из него репрезентативной выборки представляет собой нелегкую задачу. Иногда выбор был прост: ни одно собрание работ Плантинги не будет полным без статей «Разум и вера в Бога» или «Совет христианским философам». Однако за этим исключением задача выбора была достаточно трудной. В отборе произведений я руководствовался в первую очередь желанием

адекватно представить, насколько это вообще возможно, неоценимый вклад Плантинги в современную философию религии в целом и в возрождение христианской философии в частности. Но я, мучаясь, осознаю, что существует множество способов выполнения этой задачи.

Одна проблема, с которой я столкнулся, заключается в том, что у Плантинги имеются и публицистические, и сложные, написанные техническим языком работы. Чтобы сделать из них правильный выбор, мне пришлось решить, на какую аудиторию следует ориентироваться. Хорошо это или плохо, но я при выборе статей, прежде всего, имел в виду читателя из академического сообщества. Большой частью эти работы не так легко систематизировать. Для полного понимания они требуют глубокого изучения и размышления и, возможно, тщательного исследования соответствующей литературы.

Однако я полагаю, что читатель не обязательно должен профессионально заниматься философией, чтобы извлечь для себя какую-то пользу из представленных работ. Например, статьи «Онтологическое доказательство» и «В защиту свободы воли» я выбрал из сборника «Бог, свобода и зло», а не из книги «Природа необходимости», в которой они написаны более техничным языком и представляют собой в высокой степени специализированные тексты. Теологи, библисты и социологи, среди прочих, могли бы читать и понимать работы Плантинги и извлекать из них немалую пользу для исследований в своих дисциплинах.

Хотелось бы сделать пару редакторских замечаний. Во-первых, как я упоминал выше, в конце книги мною была помещена последовательно пронумерованная библиография трудов Плантинги. Ссылки на работы Плантинги во введении, примечаниях редактора и введениях к разделам настоящего издания сделаны по этому списку. Во-вторых, я старался, насколько это возможно, оставаться в стороне и позволить говорить Плантинге самому. Редактирование оригинальных текстов я свел к минимуму, за исключением пятой и девятой глав: они представляют собой большие произведения, вынуждено сокращенные, для того чтобы их включение в издание стало возможным. Однако порой, для пояснения, изложение прерывается короткими редакторскими замечаниями, которые

отмечаются знаком (*) и размещаются внизу соответствующей страницы*.

Многие друзья и коллеги по всей стране выступили со своими предложениями касательно структуры настоящего сборника и другими пожеланиями к этому проекту. Всем им я выражаю искреннюю признательность, хотя здесь никак не могу перечислить их всех. Особенно мне хотелось бы поблагодарить Пола Дрэйпера, Уильяма Хэскера, Дьюзи Хойтенгу, Филипа Квина, Тома Сэнора, Ричарда Суинберна, Уильяма Уэйнрайта и Николаса Уолтерсторфа, которые предоставили мне полезные письменные комментарии относительно структуры настоящего издания и дали ценные советы касательно проекта такого рода. Разумеется, отдельные слова благодарности я должен сказать самому Алвину Плантинге за то, что, как только начался этот проект, он был всецело в моем распоряжении, за то, что написал заключение и за то, что является философом, христианином и личностью, достойной той признательности, которую выражает эта книга.

Soli Deo Gloria
Май 1998

* В настоящем издании примечания составителя сборника (Дж. Ф. Сеннета) отмечены римскими цифрами и предваряются словами: «Примечание составителя»; примечания переводчика отмечены знаком «*» и завершаются «Прим. пер.»; примечания научного редактора русского перевода нумеруются буквами латинского алфавита и завершаются «Прим. ред.». Вставки переводчика заключены в угловые скобки (< >). — Прим. пер.

АЛВИН ПЛАНТИНГА. ОСНОВНЫЕ ДАТЫ БИОГРАФИИ

- | | |
|---------|---|
| 1932 | Родился в Энн-Арбор, штат Мичиган, у Корнелиуса и Лэтти Плантинги |
| 1953 | Заканчивает Кальвин-колледж (г. Гранд-Рапидс, шт. Мичиган) со степенью бакалавра искусств |
| 1955 | Заканчивает Мичиганский университет (г. Энн-Арбор, шт. Мичиган) со степенью магистра искусств |
| 1957 | Начало преподавательской деятельности в Университете Уэйна |
| 1958 | Получение степени доктора философии в Йельском университете |
| 1963 | Переходит из Университета Уэйна в Кальвин-колледж |
| 1981–82 | Занимает должность президента Американской философской ассоциации (центральное подразделение) |
| 1982 | Переходит из Кальвин-колледжа в Университет Нотр-Дам |
| 1983–86 | Занимает должность президента Общества христианских философов |
| 1986 | Присуждение премии «Выдающийся выпускник Кальвин-колледжа» |
| 1987 | Представление Гиффордских лекций, Абердинский университет |
| 1995 | Получение степени почетного профессора Амстердамского свободного университета |

ВВЕДЕНИЕ

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ТЕИСТ. ПРИЗНАТЕЛЬНОСТЬ

Впервые я встретился с Алвином Плантингой, когда был аспирантом Университета Небраски. Мы с моим близким другом Роджером Эбертцом направлялись из Линкольна в Уитон, штат Иллинойс, чтобы послушать выступление Плантинги, читавшего свои Уитонские лекции о христианстве и философии 1986 г. Через несколько месяцев эти лекции переросли в его Гиффордские лекции 1987 г. (я помню саркастическое замечание Артура Холмса о том, что со стороны Абердинского университета было весьма любезно принять это подержанное платье Уитон-колледжа), а через несколько лет — в его важный и впечатляющий двухтомник, посвященный понятию эпистемологического подтверждения (№ 28 и 29 в Библиографии). Как аспирант второго года я не понимал важности этих идей. За последнее десятилетие они помогли сформировать саму область дискурса аналитической эпистемологии и философии религии.

Но на той конференции в Уитоне происходило что-то еще весьма важное, как и все, что делает Плантинга, и о чем я также ничего не знал. Я не понимал, насколько поразителен тот факт, учитывая недавнее положение дел, что более ста профессиональных философов — среди них и наиболее значительные на сегодняшний день — собрались вместе и что всех их объединяло исповедание христианской веры и заинтересованность вопросами на стыке христианства и философии. Мало было мне известно о том, что такая картина была бы немыслимой еще только поколение назад, или о том, что различие между предыдущим и нынешним поколениями является в большой степени результатом усилий (теоретических и практических) того человека, которого мы все собрались послушать.

Весной 1980 г. журнал «Тайм» сообщал: «В результате тихой революции в мышлении и аргументах, которую едва ли мог кто-либо

предвидеть два десятилетия назад, Бог возвращается. Наиболее замечательно то, что это происходит не среди теологов и простых верующих... но в интеллектуальных кругах академических философов, в которых Всемогуший единодушно надолго был изгнан из сферы плодотворного дискурса»¹. Келли Джеймс Кларк называет Плантингу предводителем этой революции², а «Тайм» характеризует его так: «Ведущий американский ортодоксально-протестантский философ, пишущий о Боге»³. Без сомнения, успехи Плантинги как философа мирового уровня внесли большой вклад в это обновление христианской философии. Однако многие могут не осознавать того, насколько полезен был Плантинга на практическом, деятельном уровне в деле продвижения и поощрения развития теистической философии в целом и христианской в частности.

Кларк указывает на два события, бывших катализаторами возрождения христианской философии, и Плантинга находится в центре обоих. Первое — формирование в 1978 г. Общества христианских философов, когда Плантинга присоединился к Уильяму Олстону, Роберту и Мэрилин Адамсам, Артуру Холмсу и Джорджу Мавродису, чтобы основать то, что стало «самой большой группой среди американских философов, объединенных одним интересом»⁴. На момент написания этой статьи Общество насчитывает более 1100 членов. Позже Плантинга стал третьим президентом Общества, заняв этот пост после Уильяма Олстона и Роберта Адамса.

Второе событие, о котором говорит Кларк, — «представление, публикация и последующее обсуждение статьи Плантинги “Совет христианским философам”, его инаугурационной речи по случаю вступления в должность профессора философии имени Джона А. О’Брайана в Университете Нотр-Дам» (в настоящем издании эта лекция идет как глава 11). В ней Плантинга обратился с призывом

¹ Modernizing the Case for God // Time. 1980. № 14. P. 65–68.

² Introduction: The Literature of Confession / Philosophers Who Believe: The Spiritual Journey of 11 Leading Thinkers. Ed. Clark K. J. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993. P. 8.

³ Modernizing the Case for God // Time. 1980. № 14. P. 66.

⁴ Introduction: The Literature of Confession / Philosophers Who Believe: The Spiritual Journey of 11 Leading Thinkers. Ed. Clark K. J. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993. P. 9 f.

к тем, кто желал бы стать «философами христианского сообщества», не удовлетворенным красноречивым философским спором с неверующим академическим большинством, но решившимся исследовать богатые и глубокие философские смыслы большого количества христианских утверждений и практик. Я не могу надеяться на то, чтобы улучшить замечание Кларка об этом смелом шаге:

Этот радикальный призыв к независимости предполагает, что христиане могут формировать свою собственную повестку дня, не устанавливаемую философами, чьи мировоззренческие предпосылки в корне отличны от христианских предпосылок. Христианский призыв заключается прежде всего в том, чтобы быть честными с верующим сообществом, а не с проблемами, установленными программами светских университетов. <...> Христианин имеет такое же право отталкиваться от христианских предпосылок, как секулярный мыслитель — от натуралистических. Христианину не всегда нужно занимать оборонительную позицию, и он может начинать с христианских верований и размышлять над их основанием (с. 10).

Точно так же, как призывы Дуайта Л. Муди и других великих евангелистов XIX в. побуждали многих молодых христиан посвятить себя межкультурной миссионерской деятельности, вызов Плантинги побуждал многих молодых ученых-христиан к изучению философии и поиску «веры, ищущей разумения». Я сам могу свидетельствовать, что по прочтении «Совета христианским философам» у меня в первый раз появилось такое ощущение, будто пелена спала с моих глаз, и я тут же обрадовался освобождению и удивился смыслу вызова Плантинги. И из бесконечного множества бесед с коллегами и студентами я знаю, что этот мой опыт не уникален.

Но важно понимать, что существенной причиной, по которой христианские философы могли принять брошенный Плантингой в инаугурационной речи вызов в пределах академической философии, являлось то обстоятельство, что он сам в значительной мере подготовил для этого почву. Он многое сделал для того, чтобы разрушить ту видимость неуязвимости, которую имела атеистическая философия в первые шестьдесят лет XX в., и показать, как никогда прежде в современной философии, что можно рационально придерживаться теистических убеждений и методично их отстаивать.

Его довод о рациональном равенстве в книге «Бог и другие сознания» (глава 1 в настоящем издании), его версия защиты свободы воли от наличия порока во всех возможных мирах (глава 2), его модальная версия онтологического доказательства (глава 3) и доказательство непосредственного подтверждения теизма (главы 5 и 6) — все они, как гром среди ясного неба, поразили пространство аналитической философии. Не предполагалось, что христианская философия может быть настолько хороша. Но она такова, и фигура Плантинги слишком значима, чтобы быть проигнорированной. И по следам его атак прошли сотни солдат-христиан, готовых отвоевать свое место на однажды оккупированной территории аналитической философии.

Одно из самых выдающихся качеств Плантинги, оказывающееся, без сомнения, наиболее разочаровывающим для его собеседников, — это твердость, с которой он придерживается теистических, христианских и евангелических убеждений. Он никогда не был очарован привлекательностью доминирующих академических или культурных взглядов и никогда не допускал, что его взгляды несут некоторую несоразмерную часть бремени доказательства. Как станет очевидно при чтении настоящей книги, Плантинга не позволяет главенствующим воззрениям переубедить его только на основании их силы как главенствующих взглядов. Он упорно спрашивает: «Почему мне следует полагать, что *это* так?» и «Почему *это* следует считать разумным?» Он мужественно сопротивляется общепринятому интеллектуальному течению и настаивает на том, что изложение *своих* доказательств приверженцами атеизма должно быть удовлетворительным для *него*. Он часто ставит перед диалектической программой один сильный вопрос: «Если традиционное христианство верно, то тогда то, что говорите Вы, ложно. Почему тогда я должен предпочесть второе первому, а не наоборот?»

Сегодня христианские философы пользуются верой *prima facie*, которой не было еще поколение назад. Сейчас во многих секулярных университетах и колледжах* возможно руководить исследовательским проектом, который отвечает призыву Плантинги из «Совета

* В американской системе образования колледжи — высшие учебные заведения, в которых нет возможности получить ученую степень. В этом заключается их отличие от университетов. — *Прим. пер.*

христианским философам», получить постоянное место работы и продвижение по службе, посвящая себя христианской философии, а также преподавать предметы, касающиеся философских вопросов, по крайней мере частично с христианской точки зрения. (Настоящее издание является как раз итогом такого проекта в государственном университете.) Утверждение, что теизм в целом и христианство в частности недоказуемы и должны покинуть академическую сферу, не является больше невыраженным вседисциплинарным предположением. Те, кто придерживается такого наивного убеждения, оставляют себя вне связи с самыми последними настроениями в профессии в целом. По крайней мере, во многих местах христианский философ снова может вполне респектабельно заниматься философией в христианском ключе. И этот невероятный переворот случился в большой степени благодаря деятельности Алвина Плантинги⁵.

Вклад Плантинги в возрождение христианской философии в этих аспектах не может быть переоценен. Однако я хочу выделить и другое направление, в котором его деятельность была необходимой для этого возрождения, — не публичное и не настолько легко измеримое, но тем не менее очень важное. Я имею в виду его заинтересованность в молодежи и обучении в течение более чем 35 лет тех философов, многие из которых не были даже его учениками. Опять же я ссылаюсь на личный опыт. В продолжение тех лет, что я писал свою диссертацию о теистическом философском проекте Плантинги, он всегда был рядом со мной во многих смыслах. Он всегда находил время, чтобы активно пообщаться со мной на встречах Общества христианских философов и Американской философской ассоциации, а также во время специальных поездок в Нотр-Дам.

⁵ Я, конечно же, не намереваюсь утверждать, что Плантинга совершил все это в одиночку. Он сам был первым, кто поверил другим «величинам» современной христианской философии, таким как Роберт и Мэрилин Адамс, Уильям Олстон, Ричард Суинберн, Николас Уолтерсторф и др. И каждому из них христианские философы обязаны невыразимой благодарностью. Однако каждый из них в свою очередь был бы первым, кто указал бы на Плантингу как на того, кто прежде всего осуществил возрождение христианской философии и сделал больше всех для установления ее теперешнего почетного места.

Несколько раз он читал многие страницы начального варианта моей работы, который я ему посылал, и составлял содержательный, пронищательный, критический ответ. (Я никогда не забуду момент, когда он написал мне, чтобы поздравить с окончательным правильным изложением его учения о существовании порока во всех возможных мирах.) И в течение всего времени этот милосердный божий человек предпринимал все возможные попытки, чтобы помочь мне поверить в то, что я могу преуспеть в своей работе, даже когда этот успех влек за собой критику его работы.

Недавно Плантинга написал следующие строки:

Трудно представить себе задачу более важную для христианского философа, чем подготовка и образование следующего поколения христианских философов. Это означает, что нахождение молодых, начинающих философов и выпускников является чрезвычайно важным. Их благополучие и развитие как членов сообщества христианских философов является источником реальной обеспокоенности: эта задача требует от нас максимальных усилий, поощрения и помощи, которые мы можем оказать (№ 21. С. 81).

Я свидетельствую, что в этом смысле Плантинга — человек своего слова. Эти похвалы — не простая риторика, но точное описание его отношения к молодым философам.

И повторюсь снова: моя история не уникальна. Сегодня в Америке на философских факультетах работает множество христианских философов, которые значительной долей своих навыков и уверенности обязаны затраченному времени, мыслям и энергии того, кто занимал должность О'Брайен-профессора. Многие другие христианские философы, которые не имели чести быть знакомыми с Плантингой лично, могут тем не менее указать на него как на источник поддержки и влияния на их развитие. Те, кто внимательно изучал его работы и имел счастье видеть его выступающим публично или в неформальной философской дискуссии, не могут не быть вдохновленными и побужденными его уверенностью и бескомпромиссной теистической позицией. Одно дело — принять вызов из «Совета христианским философам» или понять, что теизм обладает интеллектуальным паритетом, как это утверждается в «Боге и других сознаниях» (глава 1 настоящего издания). Совсем другое — найти

необходимую поддержку для того, чтобы отличиться в качестве христианского философа в профессиональном мире, где все еще есть недоверие и несправедливое предубеждение к верующим ученым. Внимательное изучение философских работ Плантинги дает не только необходимые интеллектуальные навыки для принятия вызова, но также энергию и мотивацию для этого.

Здесь можно сделать одно замечание. На протяжении моего долгого изучения работ Плантинги я всегда поражался тщательности и точности его аналитического метода. Несколько лет назад я так отметил эту сторону его сочинений:

Плантинга — один из наиболее аккуратных и точных философов, работающих сегодня. Он очень старается избегать двусмысленностей и достигать ясности. Даже когда его мысль излагается высоко техничным языком, что происходит часто, внимательное чтение показывает, что мысль, при всей ее глубине, всегда остается ясной. Из вторичной литературы видно, что склонность Плантинги к аккуратности оказывает здоровое влияние на работы многих философов⁶.

Также из анализа литературы, написанной христианскими философами за последние годы, ясно, что уровень точности изложения очень высок и постоянно возрастает. Надо только внимательно прочитать последние выпуски журнала «Вера и философия» (*Faith and Philosophy*, журнал Общества христианских философов), чтобы увидеть, с какой внимательностью ставятся сложные, запутанные философские вопросы многими членами этого процветающего сообщества. Не может быть никакого сомнения в том, что значительное влияние на это развитие оказало распространение работ Плантинги. Подобные точность и аккуратность могут только способствовать возрастанию эффективности христианского философского проекта.

Кто-то может поинтересоваться, почему, уделив столько внимания роли Плантинги в возрождении христианской философии, я назвал настоящее собрание статей «Аналитический теист», а не «Аналитический христианин». Без сомнения, Плантинга помог

⁶ Sennett J. F. *Modality, Probability, and Rationality: A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy*. New York: Peter Lang Publishing, 1992. P. v–vi.

восстановить христианскую философию, вернуть ей достоинство и уважение в мире академической философии. Однако важно осознавать, что первый и, возможно, самый поразительный шаг в этом восстановлении — освобождение теизма из плена позитивизма, философии обыденного языка и господства атеизма в академической сфере. (К. С. Льюис заметил, что он должен был обратиться в теизм, прежде чем он мог бы обсуждать христианство.) Многие работы Плантинги (особенно ранние) нацелены как раз на решение этой первичной задачи обоснования рациональности *любой* формы теизма. В «Совете христианским философам» Плантинга пишет: «Хотя мой совет адресован христианским философам в частности, он важен для всех философов, верующих в Бога, будь то христиане, иудеи или мусульмане». Подобным образом обстоит дело со всеми его сочинениями. Особенно важно, чтобы общности теистов стали заметнее в условиях возобновленного интереса к межрелигиозному диалогу. Хотя Плантинга — открытый и полный энтузиазма христианин, он осознает и одобряет тот факт, что его философия религии несет добрые вести для всех форм теизма. А я признаю и приветствую это в названии этого сборника.

* * *

В книге «Модальность, вероятность и рациональность» я исследовал сочинения Плантинги по философии религии в свете проходившей через них красной нити. Этой нитью было утверждение касательно эпистемологии теистической веры, которое я назвал «Тезисом Плантинги»:

ТП: «Не существует убедительной эпистемологической теории, которая исключает теистическую веру как категорию эпистемологически адекватного верования» (с. 1).

Другими словами, Плантинга защищает положение, согласно которому любая эпистемологическая теория, из которой вытекает, что теистическая вера как теистическая вера является иррациональной, недоказанной или в некотором другом смысле эпистемологически бесполезной, сама оказывается дефектной и неприемлемой. Начиная с книги «Бог и другие сознания» до завершающих глав томов серии

«Подтверждение»* Платинга снова и снова обращается к вопросу о том, что любое адекватное рассмотрение человеческих познавательных способностей и норм будет учитывать (возможно, даже предполагать или требовать) эпистемическую правильность теистической веры.

Разумеется, нельзя представить адекватное резюме в одном тезисе такой богатой, глубокой и разнообразной профессиональной жизни, какая была у Платинга. Однако я полагаю, что «Тезис Платинга» — это мотивационная, движущая сила большей части философии религии Платинга, и я верю, что использование его в качестве компаса может в значительной степени способствовать пониманию основательности и важности его работы. В книге «Модальность, вероятность и рациональность» я попытался проинтерпретировать работы Платинга как защиту «Тезиса Платинга». В настоящем собрании я дал говорить мастеру самому. Выбранные тексты во многих отношениях выходят далеко за пределы «Тезиса Платинга», но я полагаю, что все они в важных аспектах затрагивают его.

Настоящее собрание было разделено на четыре раздела, отражающих четыре основных области, в которых идеи Платинга оказали большое влияние. Первые два хорошо известны всем, кто знаком с современной аналитической философией религии. Раздел I озаглавлен «Естественная теология и атеология», в него включены многие ранние работы, которые помогли составить и укрепить репутацию Платинга в 1960-е и начале 1970-х гг. Их темы касаются его довода о рациональном равенстве в «Боге и других сознаниях» и его оригинальной интерпретации защиты свободы воли и онтологического доказательства. Эти работы помогли Платингу утвердиться среди наиболее влиятельных философов его

* Имеется в виду серия книг А. Платинга «Подтверждение: современное обсуждение» (Warrant: the Current Debate. New York: Oxford University Press, 1993), «Подтверждение и надлежащее функционирование» (Warrant and Proper Function. Oxford: Oxford University Press, 1993); «Подтвержденная христианская вера» (Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000) была написана, как видно, уже после публикации Сеннетом данного сборника. Все они, как следует из заглавий, связаны общим понятием «подтверждение» (warrant). — *Прим. пер.*

времени⁷. Наряду с этими классическими работами включена довольно новая, представляющая последнее вторжение Плантинги в область естественной теологии и апологетики — атака на связность и рациональность метафизического натурализма.

Сходным образом, в разделе II представлены классические работы вместе с новыми. Этот раздел, озаглавленный «Реформатская эпистемология», содержит две основополагающих работы из его знаменитого проекта: «Разум и вера в Бога», в которой в продуманном виде представлено понятие истинной базовости теистической веры⁸,

⁷ Они также помогли ему заслужить два упоминания в «Философском лексиконе» Дэниэла Дэннэта (7-е издание, 1987) — неофициальном зале славы философии. Дэннэт так определяет глагол *алвинизировать*: «Стимулировать длительную дискуссию посредством формулирования странного утверждения. “Его убеждение, что естественное зло проистекает вследствие действия Сатаны, алвинизировало его слушателей”» (с. 5). Дэннэт также представляет глагол *плантингировать*, означающий «использовать одобрение из XX века для поддержания новых ростков из идей века XI-го, о которых уже все думали, что они пришли в негодность; следовательно, *плантингер* [разумеется, должно произноситься с Тафтс/МТИ акцентом*], суш., тот, кто плантингирует» (с. 15)*.

* В данном случае Дэннэт под «акцентом» подразумевает бостонский диалект английского, при этом он называет не сам город, а два знаменитых университета, расположенных на его территории — Университет Тафтса (Tufts University) и Массачусеттский технологический институт (Massachusetts Institute of Technology), что, разумеется, носит характер шутки, как и вообще весь лексикон, представляющий собой перечень неологизмов, выдуманных из имен в основном современных философов. Наиболее заметной чертой этого диалекта является то, что в нем не произносится «р» (*r*) перед другими согласными, при этом удлиняется произношение предшествующего гласного, как бы компенсируя пропавший «р». Таким образом, хотя слово «плантингер» (*planter*) этимологически не вписывается в данное правило, Дэннэт предлагает произносить его также с бостонским акцентом. — Прим. пер.

⁸ Эта работа не является первым представлением идей реформатской эпистемологии. Он начал использовать это понятие где-то в конце статьи «Вероятностное доказательство от зла» (№ 82 Библиографии) и представил его напрямую в «Является ли вера в Бога собственно базовой?» (№ 74) и в паре статей, опубликованных в «Реформатском журнале» в течение 1982 г. (№ 71 и 72). Однако же в «Разуме и вере в Бога» это учение выражено наиболее полно и аргументированно, и именно эта работа привлекла больше внимания в литературе и рассматривается как краеугольный камень проекта реформатской эпистемологии.

и «Обоснование и теизм», в которой выражены утверждения реформатской эпистемологии в экстерналистском мотиве «надлежащего функционирования», к которому Плантинга обратился в середине 1980-х гг. Раздел завершается «Защитой религиозного эксклюзивизма», которая представляет собой интригующее приложение реформатской эпистемологии к паре горячо дискутируемых тем современной теологии и религиоведения — религиозному плюрализму и межрелигиозному диалогу.

Раздел III — «Божественные природа и атрибуты» — представляет читателю наименее знакомые, но очень важные исследования Плантинги в некоторых традиционных областях философской теологии. Все три избранных текста посвящены природе Бога, а третий из них представляет собой искусный разбор давней теологической загадки — проблемы свободы воли и божественного предвидения. Эти исследования зачастую не были предметом изучения философов, по сравнению с указанными в разделах I и II работами, и это упущение — досадная ошибка. Я поместил их здесь большей частью для того, чтобы стимулировать плодотворную дискуссию, которую и должны вызывать построения Плантинги.

Наконец, в разделе IV представлены работы Плантинги, имеющие отношение к тематике христианской философии как таковой. Уже упомянутая инаугурационная речь по случаю занятия должности О'Брайэн-профессора включена в эту секцию, так же как и две другие работы, рекомендованные самим Плантингой, — рецензия на книгу Томаса Шизна «Первое пришествие: как Царство Божие стало христианством» и последняя работа с интригующим названием «Христианская философия в конце XX века».

* * *

В «Частично прожитой христианской жизни» Плантинга противопоставляет ситуацию с христианской философией в начале своей ученой деятельности и сегодня. «Когда я окончил школу в 1957 г., — замечает Плантинга, — в США было мало христианских философов, а еще меньше хотели признавать себя таковыми». Отличие от сегодняшнего дня, как мы отмечали, поразительно. «Сейчас, спустя около 35 лет, ситуация в самом деле представляется иной. В США — сотни

молодых христианских философов, многие из них весьма влиятельны; многие первоклассные работы посвящены христианской или теистической философии и смежным темам...» По своей скромности Плантинга никогда не признает своей заслуги в этом резком изменении ситуации, а предпочитает просто наслаждаться ею. «Кажется, что христианская философия в последующем или двух следующих поколениях будет действительно в хороших руках. Для меня лично это предмет изумления, восхищения и благодарности» (с. 81–82).

От имени «сотен молодых христианских философов» я представляю это издание, отдавая должное тому, кто внес уникальный вклад, для того чтобы эта счастливая ситуация стала действительностью.

Спасибо, Ал. Мы живем в прекрасное время, и все это благодаря Вам.

Джеймс Ф. Сеннет
Государственный университет МакНис

РАЗДЕЛ I

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ И АТЕОЛОГИЯ

ВВЕДЕНИЕ

В первом предложении «Вступления» к своей первой монографии, «Бог и другие сознания» (№ 106 Библиографии), Плантинга пишет: «В этой работе я ставлю своей целью исследовать рациональные способы обоснования веры в Бога, как Он понимается в иудео-христианской традиции». Во многих смыслах это утверждение может служить лейтмотивом всей деятельности Плантинги в области философии религии. Будучи всегда в душе эпистемологом, Плантинга был занят почти сорок лет вопросом о рациональности теистической веры. Несмотря на то что его интерес к этой вере и ее апология были ясными, впечатляющими и для многих убедительными, они никогда не были предсказуемыми или шаблонными. И нигде его новаторский подход к теистической философии не был более наглядным, чем в книге «Бог и другие сознания».

Изначальная идея книги удивительна: теист пишет более сотни страниц, показывая, что три наиболее древних теистических доказательства (космологическое, онтологическое и телеологическое) терпят неудачу в попытках убедительно продемонстрировать существование Бога. Решения в некотором смысле предварительны, но тем не менее удивительны. А когда во второй части книги Плантинга приходит к такому же выводу относительно большинства общепринятых доказательств в пользу атеизма, так что и естественная теология и естественная атеология терпят неудачу, у читателя возникает вопрос: не является ли в таком случае религиозный скептицизм неизбежным выходом из ситуации? В этом месте Плантинга готовится произвести эпистемологический выстрел, который должен быть услышан во всем мире философии религии.

В третьем разделе «Бога и других сознаний» Плантинга обращается к вечной философской трудности — «проблеме других сознаний». Плантинга исследует наиболее общее (и, как он убеждает, наиболее перспективное) доказательство рациональности веры

в существование других сознаний — так называемое доказательство по аналогии. Плантинга показывает, что это доказательство сталкивается с теми же проблемами, что и доказательства естественной теологии и атеологии, рассмотренные ранее, — оно не в состоянии рационально принудить с ним согласиться. Но не все потеряно. Провал доказательства по аналогии имеет сходные нотки. Действительно, Плантинга показывает, что оно сталкивается с той же самой логической трудностью, которая послужила причиной неудачи теологических доказательств. Это открытие привело Плантингу к поразительному и интригующему исследованию природы рациональной веры и ее отношения к философским доказательствам. Данное исследование является предметом главы 10 книги и воспроизведено в качестве главы 1 в настоящем сборнике.

Следует предупредить читателя, что эта глава в данной антологии занимает специфическое место, потому что ее основная тема не теизм вообще, а философия сознания. Однако я включаю ее без сокращений, поскольку даже абстрагируясь от того, что в ней действительно представлено интересное рассуждение, она дает представление об одном из самых значительных вкладов Плантинги в теистическую философию. Плантинга помог устранить двойные стандарты, которые так долго применялись к философии религии, и со страстью доказывал, что более не нужно судить о религиозных утверждениях строже, чем о других философских высказываниях. Критерии приемлемости высказываний в эпистемологии, метафизике и этике также должны применяться и по отношению к религиозным утверждениям. В главе 1 Плантинга ясно указывает то мерило рациональности, по отношению к которому держится вера в другие сознания, и доказывает в следующих параграфах, что этот критерий также применим к теистическим верованиям.

В монографии «Бог и другие сознания» Плантинга создал продуманную и сложную версию ответа на проблему зла, известную как «Защита свободы воли». В течение последующих нескольких лет Плантинга переработал и усилил свою защиту свободы воли, используя инструментарий и понятия современной модальной логики и метафизики. В главе 9 книги «Природа необходимости» (№ 44 и № 95 Библиографии), вышедшей в 1974 г. и представляющей собой исследование модальности, Плантинга дал более продуманную

версию защиты, основанную на понятии, названном им «порок во всех возможных мирах» (*transworld depravity*). Поскольку это доказательство пронизано сложными логическими и метафизическими понятиями, Плантинга предложил более доступную версию в популярном исследовании «Бог, свобода и зло» (№ 94 Библиографии) — эта версия не предполагает знания модальной логики, представленного в первых восьми главах «Природы необходимости». Я представляю эту версию доказательства в качестве второй главы настоящего сборника.

Опровержение Плантингой онтологического доказательства — выдающейся философской попытки св. Ансельма доказать существование Бога, основываясь только на самом понятии Бога, — предпринятое Плантингой в книге «Бог и другие сознания», было в лучшем случае предварительным. Он предупреждает: «Я не настаиваю на том, что никакая версия онтологического доказательства не может достичь своей цели, но говорю только, что ни один из наиболее очевидных способов его формулирования на самом деле не достигает цели» (с. 64). И после своих рассуждений он замечает: «Я едва ли могу утверждать, что опроверг доказательство *überhaupt**. Но пока не предложены другие интерпретации, вердикт должен быть следующим: онтологическое доказательство безуспешно» (с. 81–82).

Ирония состоит в том, хотя это и не совсем удивительно, что наиболее известные и дискуссионные интерпретации онтологического доказательства, предложенные с того момента, как Плантинга начертал эти слова, вышли из-под того же пера. Следом за модальной версией защиты свободы воли Плантинга в главе 10 «Природы необходимости» предлагает модальную версию онтологического доказательства, которая, как он утверждает, обоснованна и содержит такие посылки, которых может рационально придерживаться теист. Он утверждает, что, пока о доказательстве «нельзя, возможно, сказать, что оно *обосновывает* или *упрочивает*» теизм, оно тем не менее показывает, «что *принимать* его выводы рационально» (с. 221). Подобно предыдущему случаю, Плантинга представляет и менее техническую, более популярную версию своего онтологического

* *überhaupt* (нем.) — вообще, в общем. — Прим. пер.

доказательства в книге «Бог, свобода и зло». Именно эта версия включена здесь в качестве главы 3.

Как я отмечал выше, Плантинга аргументирует в «Богe и других сознаниях», что естественная атеология не преуспела в своих попытках доказать, что Бога нет. Через двадцать лет после публикации этой книги Плантинга разработал более сильное доказательство против атеизма или, по крайней мере, против его наиболее распространенного современного выражения в эволюционистском натурализме. Это доказательство является частью обширной программы, которую Плантинга разрабатывал в последние годы, оказывая сопротивление доминирующему натуралистическому мировоззрению и его господству в научных кругах¹. Основанное на эпистемологическом понятии «надлежащего функционирования» (см. главу 6 настоящего издания), это доказательство начинается с анализа природы человеческих познавательных способностей и заканчивается выводом о том, что «эволюционистский натурализм... сам себя опровергает и в него нельзя рационально верить ни принимать его». Этот тезис обосновывается в докладе «Эволюционистское доказательство против натурализма», представленном на конференции по религиозной эпистемологии в университете Санта-Клары в 1991 г. и опубликованном в собрании материалов конференции (№ 24 и № 37 Библиографии). Плантинга пересмотрел свое доказательство и включил его в качестве 12 главы второго тома серии «Подтверждение» (№ 28 Библиографии). Эта, пересмотренная, версия доказательства соответствует в настоящем издании главе 4 и соседствует с более старыми материалами глав 1–3, представляя продолжающуюся и сложившуюся мысль о естественной теологии и атеологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например, «Когда сталкиваются вера и разум: наука и Библия» (№ 40 Библиографии), «Методологический натурализм» (№ 12 Библиографии) и две последних главы в «Подтверждение и надлежащее функционирование» (№ 28 Библиографии).

Глава 1

БОГ И АНАЛОГИЯ

В последних двух главах я защищал аналогическое доказательство против некоторых возражений и утверждал, что оно успешнее любой существующей альтернативы¹. Кроме того, мы должны заметить, что аналогический аргумент существования других сознаний очень похож на телеологическое доказательство существования Бога: оба они отвечают на схожие вопросы и оба представляют собой индуктивные или аналогические умозаключения; каждый из них, возможно, является наиболее удачным ответом на относящийся к ним вопрос. В этой главе я намереваюсь доказать, что в итоге аналогическая позиция становится жертвой того же возражения, которое я выдвинул против телеологического доказательства в четвертой главе.

I

Наверное, мы можем начать с рассмотрения утверждения А. Дж. Айера об аналогической позиции: «На основании моего собственного опыта я формулирую общую гипотезу о том, что некоторые физические явления сопровождаются определенными чувствами. Когда я наблюдаю, что некто находится в соответствующем физическом состоянии, я, таким образом, имею право заключить, что он испытывает соответствующие чувства — чувства, подобные тем, что испытываю я в сходных состояниях»². Замечая, что эта формулировка, как кажется, открыта для того возражения, что обобщение сделано на основании «одного случая», Айер предполагает, что:

на возражения, что кто-то обобщает на основе единичного случая, можно ответить, что дело не в экстраполировании на другие личности вывода, в отношении которого было показано, что он имеет силу только для одной, но скорее в том факте, что определенные

свойства соединяются в различных обстоятельствах... Так что вопрос, поднимаемый мною здесь, заключается не в том, обосновано ли мое предположение о том, что истинное только для меня также истинно для других, но в том, можем ли мы утверждать, что, открыв, что в различных обстоятельствах обладание определенными свойствами связано с обладанием определенными чувствами, это единство продолжает иметь место, если обстоятельства изменяются. Основа рассуждения расширяется сведением различия людей к различию ситуаций, в которых предполагается сохранение психо-физиологических связей³.

Эта версия аналогического аргумента может быть сформулирована полнее. Изначально указывалось, что, хотя человек может наблюдать поведение другого и сопутствующие обстоятельства, он не может воспринимать ментальные состояния другого. Следовательно, мы не можем знать, что другому больно, например воспринимая его боль. И, с другой стороны, хотя некоторые высказывания, приписывающие кому-то боль, не могут быть исправлены (*incorrigible*)* для *этого человека*, ни одно высказывание, приписывающее боль этому человеку, не является неизменным (*incorrigible*) для кого-то другого.

* В данном месте Плантинга употребляет термин аналитической философии *incorrigible*. Этот термин относится к характеристике знания субъектом своего содержания сознания, которое обладает непогрешимостью (*infallibility*, утверждение не может быть ошибочно), непоправимостью (*incorrigibility*, утверждение не может быть отвергнуто или скорректировано ни самим субъектом, ни другими людьми) и неоспоримостью (*indubitability*, нет оснований для сомнения в истинности утверждения). Уже сложилась своя традиция перевода этого термина на русский язык в качестве прилагательного «непоправимый» благодаря работам В. В. Целищева (*Порты Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 22–23 [примечание]*) и А. Б. Толстова (*Плантинга А. Реформатское возражение против естественной теологии // Философия религии: альманах 2008–2009 / Отв. ред. В. К. Шохин. Институт философии РАН. Москва: Языки славянских культур, 2010. С. 221 [примечание]*). В целом это верный и обоснованный способ перевода термина. Однако совершенно очевидно, что прилагательное «непоправимый» имеет негативный оттенок, которого термин сам по себе не несет. Именно поэтому мы будем стараться, где это возможно, переводить этот термин не одним словом, а описательно, указывая его каждый раз в скобках на языке оригинала. — Прим. пер.

Проще это рассуждение можно выразить, сказав, что никто не может *установить при помощи наблюдения*, что другому больно.

Согласно аналогической позиции, у меня все же имеются свидетельства (или я легко могу найти их) для таких высказываний, в которых утверждается, что другой человек испытывает боль и что некто испытывает боль в теле, относительно которого я ничего не чувствую. Позвольте сказать, что *полное свидетельство (total evidence)* для S — это набор высказываний, таких, что p является его членом, если и только если (1) p — либо необходимо истинно, либо высказывается исключительно о ментальных состояниях S^4 или исключительно о физических объектах или является следствием такого высказывания, и (2) S знает, что p истинно. В соответствии с аналогической позицией, мое полное свидетельство доказывает каждый вывод, сделанный выше. Ведь

- (1) Каждый случай поведения в состоянии боли, — такой, о котором я при помощи наблюдения установил, сопровождается оно болью или нет в теле, демонстрирующем такое поведение, — *сопровождалось* болью в этом теле⁵.

Применяя т. н. прямое правило индукции, я прихожу к выводу:

- (2) Вероятно, каждый случай поведения в состоянии боли сопровождается болью в теле, которое демонстрирует такое поведение.

Но тогда в определенном случае я наблюдаю, что

- (3) B вон там (тело, отличное от моего) демонстрирует поведение в состоянии боли.

Из (2) следует, что B испытывает боль; поскольку же я не испытываю боли, прихожу к выводу, что

- (4) В другом разумном создании имеется боль.

Следовательно, я не единственное разумное создание.

Но здесь возникает возражение. Посмотрите, как я вывожу утверждение (4): я замечаю, что B высказывает поведение в состоянии боли. Но независимо от того, насколько сильно я концентрируюсь,

насколько тщательно я анализирую мои чувства, моя попытка почувствовать боль в *B* тщетна. Я не воспринимаю в нем никакой боли. Не приводит ли это положение дел к неподтверждающемуся примеру (2)? Не следует ли мне отрицать то предположение, что *B* испытывает боль, в пользу того, что (2) ложно? Рассмотрим следующую аналогию. Джастис Дуглас прогуливается по каньону Скаковая лошадь*, праздно осматривая его пейзажи. Внезапно ему приходит на ум, что каждый клен в каньоне, относительно которого он через наблюдение может быть убежден в том, есть ли на нем листья, имеет листья. (Странные мысли приходят на ум Джастису Дугласу!) Итак, он приходит к выводу, что, вероятно, все клены в каньоне Скаковая лошадь имеют листья. Продвигаясь немного далее, он наталкивается на другой клен. Тщательно осматривая его, он не обнаруживает на нем никаких следов листьев. Он заключает из этого, что у этого клена листья невидимые.

Образ мыслей Джастиса Дугласа безусловно ошибочен и абсурден. Что бы ему следовало заключить, так это не то, что существуют невидимые листья, но то, что у некоторых кленов в каньоне Скаковая лошадь нет листьев. И по аналогии: следует ли мне не принимать то, что я не обнаружил боли в *B*, как контрпример против того обобщения, что каждый случай поведения, когда что-то болит, сопровождается болью в том теле, которое испытывает боль?

* Судья Дуглас (Justice Douglas) — Уильям Орвилл Дуглас (William Orville Douglas, 1898–1980), помощник судьи Верховного суда США (*Associate Justice*) с 1939 по 1975. Justice — название должности судьи в Верховном Суде. Таким образом, Плантинга вместо имени Уильяма Дугласа употребляет название его должности. Помимо своих профессиональных достижений Уильям Дуглас знаменит тем, что был увлеченным туристом. Он написал яркую рецензию на популярную книгу ученого-океанолога Рейчел Карсон «Безмолвная весна» (*Silent Spring*, 1962). Рецензия весьма способствовала большой популярности книги, а последняя — возникновению движения в защиту окружающей среды. Также Дуглас написал книгу «Билль о правах дикой природы», в которой, правда, отстаивалось право человека на наслаждение дикой природой, а не право последней. «Билль о правах дикой природы» вышел в свет в 1965, т. е. за два года до книги «Бог и другие сознания» Плантинги. Каньон Скаковая лошадь (Racehorse Canyon) находится недалеко от города Йакимэ (Yakima), штат Вашингтон, в котором вырос Уильям Дуглас, а будучи уже взрослым, проводил много времени летом. — *Прим. пер.*

Разумеется, тот, кто принимает аналогическую позицию, будет сразу же отрицать это предположение. Возможно, его ответ мог быть сформулирован в следующих строках. В целом есть разница между необнаружением наличия A и наблюдением отсутствия A (наблюдением, что никакие A не представлены)⁶. Человек может не видеть горных козлов на удаленном утесе, не видя при этом, что там их нет вообще. Но как при некоторых обстоятельствах убийство кого-то является противозаконным, так и при некоторых обстоятельствах невосприятие вещи является восприятием ее отсутствия. Предположим, например, что человек, обладающий хорошим зрением, смотрит на клен в десяти футах от него, чтобы увидеть, есть ли на нем листья. Света достаточно, дерево он видит беспрепятственно и т. д. Если он не видит листьев, то, не наблюдая их, он видит, что на дереве нет листьев. Мы можем привести любой набор условий, при которых невосприятие листьев на дереве составит восприятие того, что на дереве нет листьев, *оптимальный* набор условий для восприятия наличия или отсутствия листьев. И хотя, вероятно, может быть затруднительным определить составные части такого оптимального набора условий, нет сомнений, что иногда мы оказываемся в обстоятельствах такого рода. Теперь, если человек оправданно верит, что он находится в оптимальных условиях для наблюдения того, есть ли на дереве листья или нет, то он оправданно может верить в то, что он наблюдает отсутствие листьев. На самом деле, вероятно, он в этих обстоятельствах *рационально обязан* принять, что на дереве нет никаких листьев.

Конечно, с другой стороны, если бы он знал, что находится *не* в правильной позиции для восприятия того, есть ли на дереве листья, то его невосприятие листьев едва ли склонило бы его поверить в то, что у него есть контрпример против того обобщения, что на всех кленах есть листья. Говоря более обобщенно: при каких условиях человек обязан принять свое восприятие A и невозможность восприятия B^7 * как то, что дает ему контрпример против того, что все A — это B ? Рассмотрим следующие три заключения:

- (5) Нет таких возможных обстоятельств, при которых невозможность воспринимать, что A — это B , является основанием восприятия, что A — не B .

* В оригинале — *failing to observe that it is B*. — Прим. пер.

- (6) Никто никогда не может быть в такой ситуации, когда воспринимается, что A — не B .
- (7) Невозможно воспринимать, что A — не B .

Эти три условия говорят в отношении восприятия о том, наличествует ли боль в данном теле. Нет таких обстоятельств, при которых, например, отсутствие восприятия боли в теле, отличном от моего, составляет восприятие того, что в этом теле нет боли. Я не могу воспринимать отсутствие боли в теле, отличном от моего. Но, разумеется, то же самое имеет отношение и к моему телу; как говорит Виттгенштейн, логически возможно, чтобы кто-то другой ощущал боль в моем теле⁸. Я никогда не смогу сказать, основываясь на наблюдении, что в моем теле нет боли (хотя, конечно, я могу сказать, что *я* не чувствую боли). И, несомненно, тот, кто *знает*, что нельзя сказать, основываясь на наблюдении, что в данном теле нет боли, не обязан заключать, что у него имеется контрпример против (2). Поэтому мы можем утверждать:

- (8) Субъект S обязан принять наблюдение, что нечто — это A , и отсутствие наблюдения того, что это нечто — B , как дающее ему контрпример против того, что *все* A — это B , только если (а) он не знает, что невозможно заметить, что A — не B , и (b) он не знает, что нет таких условий, при которых отсутствие наблюдения того, что A — это B , образует наблюдение, что оно не B , и (с) он не знает, что он не может занимать такую позицию, с которой наблюдается то, что A — не B .

Конечно, поскольку я могу (и даже очень хорошо могу) знать любое из этих условий, постольку я не обязан при открытии истинности (4) принимать, что у меня есть контрпример против (2). И, следовательно, это возражение против аналогической позиции не имеет силы.

Тот факт, что нельзя наблюдать отсутствие боли, избавляет аналогическую позицию от вышеизложенного возражения, тем не менее этот факт является той скалой, о которую этот аргумент разбился. Чтобы понять это, мы должны лучше охарактеризовать вид доказательства аналогической позиции, доступный всем нам. Позвольте

сказать, что *простое индуктивное умозаключение для S* имеет следующую форму:

Каждое A , для которого S при помощи наблюдения установил, является ли A B , таково, что S наблюдением установил, что A — это B . Следовательно, вероятно, каждое A — это B .

И позвольте сказать, что *прямое индуктивное умозаключение для S* представляет собой упорядоченную пару умозаключений, из которых первое — простое индуктивное умозаключение a для S , а второе — имеющее силу дедуктивное доказательство, одна из посылок которого — вывод a , тогда как остальные посылки получаются из полного свидетельства S .

Тогда аналогическая позиция говорит нам, что для любого субъекта S (или по крайней мере для большинства субъектов) имеется прямое индуктивное умозаключение для S в пользу таких утверждений, что в заданное время t некто, отличный от S , испытывает боль. Но это не все, что утверждается аналогической позицией. Поскольку, разумеется, возможно, чтобы для субъекта S имелось прямое доказательство для p , хотя p недоказуемо на основании полного свидетельства S . Что должно утверждаться аналогической позицией, так это то, что для любого субъекта S имеется прямое доказательство обсуждаемых пропозиций и нет сравнимых с ним доказательств против них; они должны быть *скорее вероятными, чем невероятным* на основании полного свидетельства.

Наконец, согласно аналогической позиции, большая часть моих верований, основанных на здравом смысле¹⁰, имеющих отношение к сознаниям и ментальным состояниям, может быть скорее вероятной, чем невероятной на основании моего полного свидетельства. Недостаточно того, что мое полное свидетельство подтверждает пропозицию о том, что существуют другие разумные существа; оно также должно так или иначе подтверждать полный набор основанных на здравом смысле верований о поведении или выражении гнева, радости, депрессии и боли, как и верования о связях тела и разума вообще. Для того чтобы утверждать, что для каждой из этих пропозиций для меня имеется прямое доказательство, не нужна никакая часть аналогической позиции. Возможно, для некоторых из них мое единственное свидетельство — тот факт, что они возможны

в отношении к *другим* пропозициям, для которых у меня имеется прямое доказательство. Но у каждого (или у большинства) из нас имеется базовый набор K , состоящий из таких пропозиций, для каждого члена которого имеется прямое доказательство. И, возможно, касательно остальных верований индивида, основывающихся на здравом смысле, может быть показано, что они подтверждаются конъюнкцией членов K . Более того, тогда не только каждый член K должен быть скорее вероятным, чем невероятным на основании моего полного свидетельства, — сама эта конъюнкция должна быть таковой. Это, конечно же, гораздо более сильное утверждение: возможно, что $p_1 \dots p_n$ каждый сам по себе скорее вероятен, чем невероятен на основании q , тогда как их конъюнкция не вероятна¹¹. А среди членов K мы, разумеется, найдем такие пропозиции, как:

- (a) я не единственное существо, ощущающее боль;
- (b) существуют некоторые болезненные ощущения, не воспринимаемые мною;
- (c) иногда в определенных частях моего тела нет боли;
- (d) существуют некоторые болезненные ощущения вне моего тела;
- (e) имеются некоторые случаи болезненных ощущений, которые не сопровождаются поведением в состоянии боли со стороны моего тела;
- (f) я единственный человек, который чувствует боль в моем теле;
- (g) иногда кто-то чувствует боль, когда я ее не чувствую.

Конечно, пропозиции (a)–(g) сформулированы для меня, но для каждого субъекта в известном смысле имеется аналогия каждой из этих пропозиций. Теперь, возможно, мы можем вкратце переформулировать аналогическую позицию:

- (9) Для каждого (или почти каждого) субъекта S имеется набор пропозиций K , таких, что соответствующие аналогии пропозициям (a)–(g) входят в K ; и полное свидетельство S напрямую поддерживает каждый член K (т. е. для любого члена m из K имеется прямое доказательство для S , поддерживающее m , но нет прямого доказательства для S против m); и конъюнкция членов K

скорее вероятно, чем невероятно на основании полного свидетельства *S*.

Эта позиция, сформулированная таким образом, в лучшем случае сомнительна. Конъюнкция пропозиций (a)–(g) скорее невероятно на основании того вида свидетельства, к которому нас подводит аналогическая позиция. Аналогическая позиция (за одним лишь исключением) не дает нам никакого основания для поддержки утверждения, что из пропозиций (a)–(g) каждая в отдельности скорее вероятно, чем невероятно на основании этого свидетельства.

II

Начнем с пропозиций (a) и (b). Напомню, что мое доказательство (a) предполагает простое дедуктивное заключение от:

- (1) Каждый раз поведение в состоянии боли, такое, которое я при помощи наблюдения установил, сопровождается оно болью или нет в теле, демонстрирующем такое поведение, *сопровождалось* болью в этом теле

к

- (2) Вероятно, каждый случай поведения в состоянии боли сопровождается болью в теле, демонстрирующем такое поведение.

Но

- (3) *B* вон там (тело, отличное от моего) демонстрирует поведение в состоянии боли.

Отсюда

- (10) Возможно, в *B* есть боль.

И поскольку я не испытываю никакой боли в *B*, постольку прихожу к выводу, что

- (b) я ощущаю не всякую боль.

Конечно, если в *B* имеется боль, то некоторые ощущающие существа или нечто другое чувствуют боль в *B*; следовательно,

- (а) я не единственное существо, ощущающее боль.

Таково мое доказательство в пользу (а) и (б), основанное на аналогической позиции. Однако в выводе (2) из (1) имеется особенность, о которой не следует умалчивать. Как мы отмечали, я через наблюдение определяю, что в данном теле или телесной области имеется боль в том случае, если я ее ощущаю. Далее, я не могу через наблюдение установить, что в телесной области *нет* боли, даже если упомянутая область является частью моего собственного тела. Все, что я могу сделать в соответствии с этими принципами, так это установить, что я не чувствую боли, но, разумеется, из этого не следует, что *никто* ее не чувствует. Итак, в отношении любой телесной области я определяю при помощи наблюдения, имеется ли в ней боль, *только если* то, что я определяю, испытывает *боль*. И, соответственно, никакой контрпример против (2) (вывод доказательства) не может закрасться в мой пример. Имеются другие доказательства подобного рода, и большинство из них заслуживают самого серьезного рассмотрения. Например, рассмотрим, индуктивное доказательство эпистемологического идеализма:

- (11) Каждый физический объект, в отношении которого было определено, постигался ли он когда-нибудь (т. е. ощущался или мыслился), был постигнут.

Следовательно,

- (12) Вероятно, постигается каждый физический объект; так что нет непостигнутых физических объектов.

Итак, может быть сказано, что утверждаемое такого рода индуктивное умозаключение совершенно ничего не доказывает. Ведь, если бы имелись какие-нибудь контрпримеры против вывода, было бы логически невозможно для одного из них оказаться в этом примере. Следовательно, мы знаем, в любом подобном случае, что нет никаких оснований допускать, что наш пример случаен или подходит. Предположим, что мы вытаскиваем цветные мраморные фигуры из неисчерпаемой вазы и знаем, что декартовский злой гений

таким образом управляет нашими руками, что мы вытаскиваем только красные. Должны ли мы в таком случае принять факт того, что все вытянутые мраморные фигуры красные, как свидетельство в пользу того, что все мраморные фигуры в вазе красного цвета? Если невозможно, чтобы контрпример против вывода простого индуктивного умозаключения оказался в примере (при этом вывод сам по себе не является необходимо истинным), то доказательство не может быть принято. Возможно, тогда нам стоит принять принцип, подобный нижеследующему:

- (А) Простое индуктивное умозаключение принимается, только если логически возможно, чтобы в наборе его примеров содержался контрпример против его вывода.

Теперь (А) оказывается неадекватным¹² принципом на том основании, что он не устраняет определенные доводы, которые он должен устранять. Рассмотрим, например, следующее доказательство того, что я — не единственная человеческая личность. Скажем, что *x* — человек-ворон в том случае, если *x* — либо ворон, либо человеческое тело, и что нечто *наделено разумом*, если оно является (человеческим) телом человеческой личности. Тогда

- (13) Каждый человек-ворон, в отношении которого я при помощи наблюдения установил, является ли он черным или разумным, — либо черен, либо разумен.

Поэтому, вероятно,

- (14) Каждый человек-ворон — либо черен, либо разумен.

Но

- (15) *B* вон там (человеческое тело, отличное от моего) — человек-ворон и не черный.

Следовательно, *B*, вероятно, наделен сознанием; следовательно, имеется по крайней мере еще одна, другая, человеческая личность.

Это доказательство не встретит моментального одобрения, хотя его посылки будут истинными для любого из нас. Поскольку любой ворон в моем примере обладает свойствами, установленными в примере (т. е. быть черным и обладать сознанием); мое собственное

тело относится в моем примере и обладает свойствами, установленными в нем; и я не могу установить, что какому-то человеческому телу не достает свойства, установленного в примере. Более того, вывод (14) из (13) не нарушает (А); ясно, что *возможно* (хотя этого и не произойдет), чтобы мой класс примеров содержал контрпример (например, белого ворона) против (14).

Следовательно, вероятно, мы можем переформулировать (А). Давайте предположим на мгновение, что мы знаем, что означает для свойства содержать дизъюнкцию или конъюнкцию: например, свойство *быть черным или разумным* имеет одной из частей дизъюнкции свойство *быть черным*. И скажем, что свойство P является частью свойства P' только в том случае, если P является тем же самым свойством, что и P' либо P — часть дизъюнкции, конъюнкции, антецедент или консеквент P' или части P' . Тогда

- (А') Где α <следовательно> β является простым индуктивным умозаключением для S , β имеет форму: *Все $A — B$* , и где C является любой частью B , то α <следовательно> β приемлемо для S , только если пропозиции <1> « S осмотрел A и на основании наблюдения установил, что оно не есть C » и <2> « S осмотрел A и на основании наблюдения установил, что <это другое> A есть C » логически возможны.

Я отнюдь не уверен, что (А') исключает все виды умозаключений, которые оно по замыслу должно исключать. Имея достаточно терпения и изобретательности, мы, возможно, смогли бы сконструировать умозаключение, нарушающее (А'), но тем не менее почти такое же нелепое, как вышеприведенное. Во всяком случае кажется, что (А') *истинно*. И если это так, то умозаключение от (1) к (2) должно быть отклонено, так что мы остаемся без прямого аргумента в пользу (а) или (б).

Следующий (скорее предполагаемый) аргумент обозначает, что *любое* прямое умозаключение в пользу (а) вступит в противоречие с (А'). Чтобы получить прямое умозаключение в пользу (а), мы должны предположительно сначала получить прямое умозаключение в пользу (б) (имеются боли, которых я не чувствую). По-видимому, (б) будет следовать из некоторого высказывания по форме

- (24) Каждый случай ϕ сопровождается болью, удовлетворяя условию ψ^1

вместе с посылкой, утверждающей, что я наблюдал случай ϕ , но не чувствую никакой боли при условии ψ . Высказывание (назовем его (24')) по форме высказывания (24) не будет, конечно, необходимой истиной, ему требуется индуктивная поддержка. Но любой простое индуктивное умозаключение в пользу (24') вступит в противоречие с (A'), поскольку его посылка будет следующей формы:

- (25) Каждый случай ϕ , такой, что я при помощи наблюдения установил, сопровождается ли он болью, удовлетворяя условию ψ , сопровождается болью.

Конечно, (24') не должно быть выводом простого индуктивного умозаключения; возможно, он вытекает из высказываний по форме

- (26) Каждый случай ϕ является случаем β

и

- (27) Каждый случай β сопровождается болью, удовлетворяя условию ψ .

Но тогда, очевидно, возникнет та же проблема с высказыванием по форме (27), которое, конечно же, имеет такую же форму, как было указано в (13). Кажется, будто любой прямой аргумент, основанный на моем полном свидетельстве, в пользу (а) включает простое индуктивное умозаключение в пользу высказывания по форме (24'). Но в таком случае мы обнаружим, что никакой подобный прямой аргумент в пользу (а) не является приемлемым, если мы принимаем (A'). Фактически нельзя наблюдать отсутствие боли, ощущавшейся ранее, чтобы избавить аналогическую позицию от катастрофы. Здесь это оборачивается разрушением ее.

Но, возможно, в этом месте нам следует спросить, является ли тот аргумент, который я представил выше в пользу (A'), окончательным. (Представляется немного резким настаивать на том, что мое наблюдение *некоторых* случаев поведения в состоянии боли, <когда

¹ *Примечание составителя.* Высказывания (16)–(23), приведенные в не имеющей прямого отношения к теме секции, были опущены.

они действительно> сопровождаются болью, не дает мне никаких оснований поддерживать предположение, что все подобные случаи сопровождаются болью.) Я полагаю, что аргумент и в самом деле окончательный; но, с другой стороны, могут возразить, что у нас никогда не будет достаточно хороших оснований для предположения, что пример индуктивного умозаключения является законным. Последнее — большой и сложный вопрос. К счастью, нам не нужно отвечать на него прямо сейчас. Ведь мы не можем ничем помочь аналогической позиции, отрицая (А'); если мы отрицаем (А') и не примем похожего принципа, то мы откроем врата для прямого аргумента, основанного на полном свидетельстве, против (а) и (b):

- (28) Каждое болезненное ощущение, такое, что я установил при помощи наблюдения, ощущалось ли оно мною или нет, ощущалось мною.

Тогда, вероятно,

- (29) Каждое болезненное ощущение ощущается мною,

что является отрицанием (b) и сущностно необходимой посылки для нашего доказательства (а). Это, без сомнения, нелепый аргумент. И все-таки его особенность состоит в том, что он нарушает (А'). Если мы отрицаем (А'), то мы обязаны принять этот аргумент как равный аргументу *в пользу* (b). Но тогда, пока речь идет о прямых аргументах, *отрицания* (а) и (b) так же вероятны на основании моего полного свидетельства, как и сами (а) и (b), в том случае, когда мое полное свидетельство не поддерживает последние напрямую. Следовательно, принимается (А') или нет, мое полное свидетельство не поддерживает (а) и (b).

III

Далее, давайте рассмотрим следующее высказывание:

- (с) иногда в определенных участках моего тела нет боли.

Каждый из нас полагает, что высказывание, подобное (с), несомненно и очевидно истинно. Какой вид свидетельства у меня имеется, согласно аналогической позиции, в пользу (с)? Конечно, я могу

наблюдать отсутствие боли в моем теле не больше, чем ее отсутствие в чьем-то другом теле; логически возможно, что, когда я не чувствую боли в моей руке, кто-то другой ее чувствует.

Однако из этого не следует (в противоположность тому, что кто-то мог это предположить), что я не могу, основываясь на аналогической позиции, получить свидетельство в пользу той пропозиции, что в определенной области моего тела в определенный момент времени нет боли. Поскольку свидетельство подобного рода доступно мне:

- (30) Каждый случай боли, такой, что я наблюдением установил, сопровождался ли он или нет поведением в состоянии боли со стороны тела, в котором была боль, сопровождается таким поведением.

Так что, вероятно,

- (31) Каждый случай боли сопровождается поведением в состоянии боли со стороны того тела, в котором эта боль сосредоточена.

(Конечно же, этот вывод не нарушает (A').) Но

- (32) В настоящий момент мое тело не выражает поведения в состоянии боли.

Следовательно, вероятно,

- (33) Никакая область моего тела в настоящий момент не болит.

Из чего, разумеется, следует (с). Соответственно, мое полное свидетельство дает прямой аргумент в пользу (с). Рассмотрим упорядоченную пару (a, t) , первый член которой — области моего тела, а второй — время:

- (34) Каждая упорядоченная пара (a, t) , такая что я при помощи наблюдения установил, испытывало ли a боль в t , такова, что a испытывало боль в t .

Так что, вероятно,

- (35) Каждая упорядоченная пара (a, t) такова, что a испытывало боль в t .

Но тогда

- (36) Вероятно, каждая область моего тела всегда испытывает боль.

Но, очевидно, вывод (35) из (34) противоречит (А') наряду, по-видимому, с другими прямыми аргументами против (с), основанными на моем полном свидетельстве. Если мы принимаем (А'), то, следовательно, у нас имеется прямой аргумент в пользу (с) и ни одного против; отсюда, как кажется, аналогическая позиция в отношении (с) подтверждается.

Между делом мы должны заметить, что если (А') отрицается, то мое полное свидетельство предоставляет мне прямой аргумент в пользу высказываний еще более нелепых, чем (36). Если мы допустим, что «а» распространяется в целом на человеческие тела, то аналогия (34) останется истинной, и мы получим вывод, что, вероятно, каждая область каждого человеческого тела всегда испытывает боль. Если мы допустим, что «а» распространяется в целом на области физических объектов, то аналогия (34) все еще останется истинной, и мы получим вопиющий вывод, что, вероятно, каждая область каждого физического объекта всегда испытывает боль. Лейбниц и Уайтхед, по-видимому, упустили из виду этот богатый источник свидетельства в пользу достоверности их выводов.

IV

Пропозиции

- (d) существуют некоторые болезненные ощущения вне моего тела

и

- (e) имеются некоторые случаи болезненных ощущений, которые не сопровождаются поведением в состоянии боли со стороны моего тела

могут быть рассмотрены вместе. Нижеследующее рассуждение — это то, что представляется прямым аргументом в поддержку (d):

- (1) Каждый случай поведения в состоянии боли, такой, о котором я при помощи наблюдения установил, сопровождается или нет оно болью в теле, демонстрирующем такое поведение, *сопровождался* болью в этом теле.

Тогда

- (2) Вероятно, каждый случай поведения в состоянии боли сопровождается болью в теле, которое демонстрирует такое поведение.

Но

- (3) *В* вон там (тело, отличное от моего) демонстрирует поведение в состоянии боли.

Следовательно,

- (10) Возможно, в *В* есть боль.

Следовательно,

- (d) Существуют некоторые болезненные ощущения вне моего тела.

Умозаключение в поддержку (e) разделяет с вышеприведенным доказательством шаги (1), (2), (3) и (10). Если к тому же

- (37) Мое тело не демонстрирует в настоящий момент поведение в состоянии боли

является частью моего полного свидетельства, то следует (e).

Еще раз: вывод от (1) к (2) обеспечивается (A'). И, как в случае с (a) и (b), если мы принимаем (A'), то оказываемся в ситуации, когда у нас нет вообще прямого аргумента ни для (d), ни для (c). С другой стороны, как кажется, мое полное свидетельство дает мне прямой аргумент *против* (d) и (e):

- (38) Каждое болезненное ощущение, такое, что я посредством наблюдения установил, было ли оно в моем теле или нет, *было* в моем теле.

Следовательно, вероятно,

(39) Все болезненные ощущения находятся в моем теле.

Этот аргумент не нарушает (A'). Но приемлемо ли это индуктивное умозаключение? Могут возразить: имеются причины, по которым *невозможно* для человека ощущать боль где-то, кроме как в его собственном теле, и что там, где невозможно наблюдать *A*, которое является *B* (хотя возможно, что некоторые *A* — это *B*), логически неверно заключать, что никакое *A* не является *B*, основываясь на посылке, гласящей, что ни одно наблюдаемое *A* не является *B*. Если человек *знает*, что невозможно наблюдать *A*, которое является *B*, то, в самом деле, он не может разумно заключить, что ни одно *A* не является *B* из того факта, что каждое *A*, такое, что он через наблюдение установил, является оно *B* или нет, оказалось, что оно не *B*. Но дело обстоит совершенно иначе, если человек не знает этого. Например, человек, впервые оказавшийся в горах, может не знать, что горных козлов нельзя увидеть на леднике высотой 800 ярдов. После осмотра на протяжении нескольких недель определенного ледника с этого расстояния он может прийти к выводу, что горные козлы никогда не спускаются ниже ледника. Конечно, я, как отстаивающий аналогическую позицию, изначально не знаю, что кто-то может чувствовать боль только в его собственном теле. Предполагается, что аналогический аргумент является основанием именно этого вида верований и подтверждает их. Следовательно, очевидно, что этот аргумент вполне успешен.

Схожий прямой аргумент имеется против (е). Каждый случай боли, такой, что я наблюдением установил, сопровождался ли он поведением в состоянии боли со стороны моего тела, *сопровождается* таким поведением. Следовательно, вероятно, каждый случай боли сопровождается поведением в состоянии боли со стороны моего тела, так что (е) ложно.

Следовательно, если мы принимаем (A'), то у нас имеется прямой аргумент против (d) и (е), но ни одного прямого аргумента в пользу них. Конечно, если мы отрицаем (A'), то у нас имеются прямые аргументы как в пользу, так и против них. Следовательно, ни в каком случае мое полное свидетельство не поддерживает напрямую ни (d), ни (е).

V

Это нас приводит к

- (f) я единственный человек, который чувствует боль в моем теле

и

- (g) иногда кто-то чувствует боль, когда я ее не чувствую.

Дает ли мне мое полное свидетельство прямой аргумент в пользу (f)? Очевидно, нет.

- (40) Каждое болезненное ощущение в моем теле, такое, что я при помощи наблюдения установил, воспринимается ли оно мною или нет, воспринималось мною

представляется релевантной посылкой. Но, конечно, аргумент от (40) к (f) категорически противоречит (A'). С другой стороны, как кажется, мое полное свидетельство не дает мне прямого аргумента против (f). Чтобы получить такой аргумент, нам нужен прямой аргумент в пользу

- (41) Иногда в моем теле наличествует боль, которую я не чувствую.

А для этого необходимо применить такую посылку, как

- (34) Каждая упорядоченная пара (a, t) , такая, что я посредством наблюдения установил, испытывало ли a боль в t , такова, что a испытывало боль в t .

Но, как мы уже видели, любой простой аргумент, содержащий (34) в качестве своей посылки, нарушает (A').

Теперь допустим (а, кажется, так дело и обстоит), что мое полное свидетельство не дает никакого прямого аргумента в пользу (f), но дает в пользу p и q , где p и q логически независимы друг от друга, от (f) и от моего полного свидетельства и где конъюнкция p и q влечет (f). В подобном случае, позвольте сказать, мое полное свидетельство дает мне *косвенный* аргумент в пользу (f). Следует ли тогда, что мое полное свидетельство поддерживает (f)? Нет. Разумеется, верно, что если p более вероятно, чем невероятно на основании q

и p влечет r , то r более вероятно, нежели невероятно на основании q . Но из того, что p более вероятно, чем невероятно на основании q и r более вероятно, чем невероятно на основании q , не следует, что p и r более вероятно, нежели невероятно на основании q . Конечно, там, где p , q и r логически независимы и q поддерживает p , а также q поддерживает r , q поддерживает конъюнкцию p и r в меньшей степени, чем оно поддерживает и p , и r . Так что, даже если мое полное свидетельство дает косвенный аргумент для (f), из этого не следует, что мое полное свидетельство поддерживает (f). Но факт заключается в том, что, как кажется, мы не можем найти даже косвенный аргумент от моего полного свидетельства для

- (42) Всегда, когда в моем теле есть боль, оно демонстрирует поведение в состоянии боли

и для

- (43) Всегда, когда мое тело демонстрирует поведение в состоянии боли, я чувствую боль.

Но из (42) и (43) не следует, что я чувствую любую боль в моем теле или что только я ощущаю боль в моем теле; из них вытекает только то, что всегда, когда кто-нибудь чувствует там боль, я ее тоже чувствую. Следовательно, мы, кажется, не можем найти ни прямого, ни косвенного аргумента для (f), если мы принимаем (A'); если мы отрицаем (A'), то, конечно, мы обнаружим прямые аргументы и в пользу (f), и против него.

- (g) иногда кто-то чувствует боль, когда я ее не чувствую

напоминает (f) тем, что, как кажется, здесь нет никакого прямого аргумента от моего полного свидетельства ни в пользу, ни против этого утверждения. Но оно отличается от (f) тем, что, как кажется, имеется косвенный аргумент *против* него. Мое полное свидетельство напрямую поддерживает

- (44) Каждый случай болезненного ощущения сопровождается поведением в состоянии боли со стороны моего тела.

Оно также предоставляет аргумент в пользу

- (45) Всегда, когда мое тело демонстрирует поведение в состоянии боли, я чувствую боль.

Но из (44) и (45) следует

- (46) Всякий раз, когда любое разумное существо ощущает боль, то и я чувствую боль,

что является отрицанием (g). Итог вышеизложенного ясен. Если мы отрицаем (A'), то мы обнаружим, что полное свидетельство личности дает прямой аргумент как в пользу, так и против каждого из верований здравого смысла, в отношении которых, основываясь на аналогической позиции, заявляется, что они их подтверждают. Но если мы принимаем (A') (а я полагаю, что нам следует это сделать), то мы по-прежнему обнаруживаем, что полное свидетельство не поддерживает конъюнкцию этих верований здравого смысла. Оно даже не поддерживает конъюнкцию пропозиций, составляющих *K*. В самом деле, оно не поддерживает даже члены *K* по отдельности: только (c) кажется скорее вероятным, чем нет на основании моего полного свидетельства, тогда как (d), (e) и, возможно, (f) представляются недоказуемыми от этого основания. Что должен заключить проponent аналогической позиции, так это то, что каждый случай болезненного ощущения, случающийся в его теле, сопровождается поведением в состоянии боли со стороны его тела (и, возможно, он смог бы оказать прекрасную гуманистическую услугу, уничтожив это несчастное тело)¹³.

Возражение, жертвой которого становится аналогическая позиция, совершенно аналогично возражению, выдвинутому в главе 4 против телеологического доказательства существования Бога. Ведь, согласно каждому из них, определенный набор пропозиций поддерживается определенного рода свидетельством. Возражение в каждом случае сводится к тому, что свидетельство, к которому обращено наше внимание, поддерживает только *некоторые* пропозиции, и тогда, разумеется, в каждом случае конъюнкция этих пропозиций не является более вероятной, чем невероятной на основании этого свидетельства.

VI

Я начал настоящее исследование с вопроса о том, рациональна ли вера в существование Бога. Как оказалось, ответ на этот вопрос, который может предложить представитель естественной теологии, в лучшем случае сомнителен. Телеологическое доказательство — возможно, его наиболее действенное оружие, и все же оно критически неполноценно. Но если ответ от естественной теологии неубедителен, то ответ от естественной атеологии еще менее удовлетворителен. Затем я предложил исследовать аналогичный вопрос в философии сознания: как я знаю и каковы мои основания верить, что я не единственное создание, способное думать и чувствовать, рассуждать и верить. Я утверждаю, что, хотя аналогическая позиция хороша как ответ на этот вопрос, у нее тем не менее имеются те же недостатки, что и у телеологического доказательства. Мой последний вопрос таков: какой конкретно фундамент имеется у выводов касательно изначального вопроса — рационально ли принимать теистическую веру?

Ответ на этот вопрос не так прост, и то, что я должен сказать, является скорее предварительным рассуждением. Я полагаю, что должно допустить, что у теиста нет хорошего ответа на просьбу объяснить его основания веры в существование Бога; как бы то ни было, у него нет ответа, способного убедить скептика. Но должен ли у него быть ответ на этот вопрос, если его вера в Бога разумна, рационально оправданна: должен ли существовать для любой пропозиции *p*, в которую я рационально верю (и поэтому, скажем, контингентной и поправимой (*corrigible*)), убедительный ответ на «эпистемологический вопрос»: «Откуда я знаю *p*: какие имеются основания считать, что *p* истинно?» Вероятно, нет. Если я прав, то аналогическая позиция — это лучший ответ на эпистемологический вопрос; но даже если она неудовлетворительна, моя вера в утверждения (а)–(г) никоим образом не иррациональна. Конечно, может быть множество других ответов: иногда говорят, что пропозиции (а)–(г) конституируют для каждого из нас части хорошо подтвержденной научной гипотезы¹⁴. Но это в самом деле случай *obscuram per obscuras**: отношения

* *obscuram per obscuras* (лат.) — объяснять неясное еще более неясным. — Прим. пер.

между научной теорией и основаниями ее принятия остаются темной и беспредельной тайной. Имеются ли у каждого из нас основания для принятия утверждения, что он является не единственным существом, мыслящим и рассуждающим, ощущающим и чувствующим, в качестве *научной теории*? Вопрос едва ли может быть рассмотрен, пока у нас не будет более четкого понимания природы научных теорий и того, как они подтверждаются — ответ на него весьма превосходит единичные догадки. Наше понимание научной теории слишком недостаточно, чтобы отличаться от высказывания наугад. Все же, если сказанное в этой главе в отношении пропозиций (a)–(g) уместно, то, кажется, нет никаких оснований считать, что оно бьет мимо цели в отношении пропозиций (a)–(f) из главы 4^{II}.

Но позвольте предположить, и мне кажется это истинным, что жизнеспособной альтернативы аналогической позиции нет. Тогда, я полагаю, мы должны заключить, что человек может рационально придерживаться контингентного и поправимого (*corrigible*) верования, даже если нет ответа на соответствующий эпистемологический вопрос. Разумеется, из этого следует только то, что в этих условиях можно рационально придерживаться только *некоторых*

^{II} *Примечание составителя.* Плантинга рассматривает «Пропозиции (a)–(f) из главы 4» как составляющие сущность теизма и релевантные телеологическому доказательству. Они следующие:

- (a) У вселенной есть замысел (*design*).
- (b) Вселенную замыслила именно одна личность.
- (c) Вселенная была сотворена *ex nihilo*.
- (d) Вселенная была сотворена той же личностью, которая ее задумала.
- (e) Творец вселенной — существо всеведущее, всемогущее и совершенно благое.
- (f) Творец вселенной — вечный дух, без тела и полностью независимый от физических объектов.

В отношении этих пропозиций Плантинга утверждает: «У того, кто отстаивает телеологическое доказательство, может иметься некоторое свидетельство (возможно, не очень сильное, но и не совсем ничтожное) для (a); но в отношении пропозиций (b)–(f) наши свидетельства сомнительны. В случае пропозиций (b)–(f) наше полное свидетельство предоставляет в каждом случае аргумент *против* настолько же сильный, насколько оно дает сильное свидетельство в пользу них» («Бог и другие сознания», *God and Other Minds*. P. 109).

таких верований, и не следует, будто человек может придерживаться *любого* такого верования без оснований и свидетельств. И может быть предположено, что, хотя рациональная вера в существование других сознаний не требует ответа на эпистемологический вопрос, для рациональной веры в Бога это необходимо. В этой связи важным и уместным является то, что свидетельства, в отношении которых были рассмотрены утверждения (a)–(f) главы 4 («телеологическая гипотеза»), отличны от соответствующего свидетельства в случае аналогического аргумента. Я отсылал к последнему как «полному свидетельству» человека; позвольте отсылать к предыдущему множеству свидетельств как «телеологическому свидетельству». Итак, факт состоит в том, что эти множества свидетельств не совпадают. Ибо при внимательном рассмотрении телеологического доказательства мы считаем доказанным, что мы знаем большое количество фактов о сознаниях, например что существует несколько их, которые не могут быть обнаружены свидетельством по аналогии. Очевидно, телеологическое доказательство содержит доказательство по аналогии и очень много еще чего. Следовательно, что было показано, так это то, что утверждения (a)–(f) главы 4 так же вероятны в отношении *одного* множества доказательств, как утверждения (a)–(g) из этой главы в отношении *другого* множества. Можно сказать, что это никак не приближается к доказательству того, что оба они равноправны.

Должно быть допущено, что два множества доказательств различны так, как мы предположили. Тем не менее верно, что если пропозиции (a)–(f) из главы 4 также вероятны на основании первого свидетельства, как пропозиции (a)–(g) настоящей главы на основании второго, то между ними нечего выбирать, пока в силе свидетельство или основания, а телеологическое свидетельство — надлежащее свидетельство телеологического доказательства. Однако мне не следует здесь это доказывать; вместо этого позвольте подчеркнуть, во-первых, что конъюнкция пропозиций (a)–(f) главы 4 почти также вероятна на основании аналогического свидетельства, как и на основании телеологического. Напомним, что из (a)–(f) пропозиция

- (b) вселенную замыслила именно одна личность

не была подтверждена соответствующим свидетельством: мы знаем многие случаи, когда вещи, демонстрирующие некоторую степень единства, характеризующего вселенную, могли быть результатом труда *нескольких* личностей. Но, конечно, если мое свидетельство лишь аналогическое, то это возражение терпит неудачу: в моем аналогическом свидетельстве таких случаев нет. С другой стороны, (а), поддержанное телеологическим свидетельством, явно не подтверждается аналогическим свидетельством. Кажется, что последнее не предоставляет в пользу этого никакого прямого аргумента, который бы не нарушал (А'). Так что пропозиции (а)–(f) главы 4 также вероятны на основании аналогического свидетельства, как на основании телеологического. Но тогда следует, что пропозиции (а)–(f) главы 4 также вероятны на основании аналогического свидетельства, как и пропозиции (а)–(g) настоящей главы. Поскольку если (а)–(f) так же вероятны на основании телеологического свидетельства, как (а)–(g) на основании аналогического, и (а)–(f) так же вероятны на основании аналогического свидетельства, как на основании телеологического, то (а)–(f) так же вероятны на основании аналогического свидетельства, как и (а)–(g).

Конечно, могут быть другие причины для предположения, что, хотя рациональная вера в существование других сознаний не требует ответа на эпистемологический вопрос, рациональная вера в существование Бога требует такого ответа. Но, разумеется, тяжело понять, каковы могут быть эти причины. Следовательно, мой предварительный вывод состоит в следующем: если моя вера в другие сознания рациональна, то и моя вера в Бога также рациональна. Но очевидно, что первая рациональна, следовательно, и вторая^а.

^а Аналогия между очевидностью существования других сознаний и существованием Бога как автора этого мира прямо заимствована Плантингой у Томаса Рида («Лекции по пневматологии», 1769), на которого он сошлется значительно позже. Различие только в том, что эта аналогия для Рида свидетельствовала в пользу самоочевидности обоих утверждений, а у Плантинги они оба нуждаются еще в обоснованиях. — *Прим. ред.*

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Конечно, я не рассматривал каждую предложенную альтернативу. См. выше с. 68–70.

² Ayer A. J. The Problem of Knowledge. Edinburgh: Penguin, 1956. P. 249.

³ Ibid., p. 250–251.

⁴ Где необходимое (но недостаточное) условие для высказывания, говорящего только о моем сознании или физических объектах, заключается в том, что оно не влечет существования чужих ментальных состояний.

⁵ Конечно, где я определяю при помощи наблюдения, что поведение в состоянии боли данного тела сопровождается болью в этом теле, только если я ощущаю в нем боль; и где термин «поведение в состоянии боли» является только знаком распознаваемого способа поведения (и, таким образом, из факта, что человек ведет себя, как в состоянии боли, не следует, что он эту боль испытывает).

⁶ Я благодарен Роберту Слею-младшему за этот способ формулирования различия.

⁷ Поскольку «В», по-видимому, — переменная, выражения которой суть единичные отсылающие выражения, постольку здесь должен был быть глагол «иметь» (*has*). По стилистическим причинам я буду продолжать использовать глагол «быть» (*is*) за исключением случаев двусмысленности.

⁸ Wittgenstein L. Philosophical Investigations. § 302.

⁹ Это положение было бы усложненным, но несущественно измененным, если бы его обобщили таким образом, чтобы оно приняло тот вид аргумента, в котором, относительно этого примера с *A*, *S* посредством наблюдения определяет, что многие из них — *B*, и заключает, что, вероятно, многие *A* — это *B*.

¹⁰ Термин «верования» использован здесь так, что выражение «Джонс верит, что *p*» не противоречит (а на самом деле вытекает из него) выражению «Джонс знает *p*».

¹¹ Пусть *q* будет *игральной костью, которую собираются бросить*; пусть p_1 – p_5 будут, соответственно, высказывания: *единица не выпадет, двойка не выпадет, тройка не выпадет, четверка не выпадет, пятерка не выпадет*. Тогда каждое высказывание от p_1 до p_5 скорее вероятно, чем невероятно на основании *q*, но их конъюнкция невероятна.

¹² Мне напомнил об этом Лоуренс Пауэрс.

¹³ Но как обстоит дело со следующей версией аналогического аргумента:

Каждое человеческое тело, в отношении которого я посредством наблюдения установил, имеется у него или нет человеческий разум, связанный с ним (определенным сложным способом), имеет разум, связанный с ним (указанным способом). Следовательно, вероятно, у каждого человеческого тела имеется человеческий разум, соединенный с ним указанным образом.

Эта формулировка эксплицитно открыта тому обвинению, что ее класс примеров будет состоять только из одного члена — моего собственного тела. Следовательно, этот аргумент представляет собой поспешное обобщение. Более того, небольшое размышление показывает нам, что у этой версии имеется тот же недостаток, что у той формулировки, которая была рассмотрена нами выше.

¹⁴ Ср.: Ziff P. The Simplicity of Other Minds // *Journal of Philosophy*. New York, 1965. Vol. LXII. P. 575–185. См. Также отрывок моего ответа на статью Зиффа: *Ibid.*, p. 585–587.

ГЛАВА 2

В ЗАЩИТУ СВОБОДЫ ВОЛИ

Хотя многие атеологи утверждают, что теист впадает в противоречие, отстаивая, что

(1) Бог всеведущ, всемогущ и всецело благ

и

(2) Существует зло,

очевидно, что этот набор утверждений не является ни *эксплицитно*, ни *формально* противоречивым. По-видимому, должно утверждать, что этот набор пропозиций противоречив *имплицитно*. Чтобы утверждение атеолога стало убедительным, он должен найти некоторую необходимо истинную пропозицию *p* (это может быть и конъюнкция нескольких пропозиций) — такую, что добавление *p* к набору *A* приводит к тому, что этот набор высказываний будет противоречивым¹. Ни один атеолог не предложил сколько-нибудь правдоподобного кандидата на эту роль, и, разумеется, не просто понять, какой пропозицией он мог бы быть. Теперь мы можем считать, что мы вправе просто утверждать, что набор *A* имплицитно непротиворечив на основании того, что высказывание (или набор оных) считается непротиворечивым или возможным, пока не доказано обратное. Однако этот путь рассуждений приводит к сложностям. Тот же самый принцип принуждает нас признать, что утверждение атеолога — набор пропозиций *A* противоречив — возможно или непротиворечиво. Но утверждение, что данный набор пропозиций имплицитно противоречив, само по себе либо необходимо истинно, либо

¹ *Примечание составителя.* Набор высказываний *A* — это пропозиции (1) и (2).

необходимо ложно. Так что если подобное утверждение *возможно*, то оно необходимо не ложно, а, следовательно, истинно (на самом деле необходимо истинно). Если мы продолжим следовать предложенному принципу, то тогда мы обязаны провозгласить, что набор пропозиций *A* имплицитно непротиворечив (поскольку не было доказано обратное); но то же самое мы должны сказать и об утверждении атеолога, ибо не было показано, что *его* утверждение противоречиво или невозможно. Более того, утверждение атеолога необходимо истинно, если возможно. Соответственно, если мы принимаем выдвинутый принцип, то нам следует утверждать, что набор пропозиций *A* как имплицитно непротиворечив, так и имплицитно противоречив. Так что все, что мы можем сказать на настоящий момент, это то, что не было показано, что набор пропозиций *A* имплицитно противоречив.

Можем ли мы продвинуться дальше? Одним из вариантов продолжения будет попытка *показать*, что набор *A* имплицитно непротиворечив или возможен в широком логическом смысле¹¹. Но что включается в доказательство подобного? Хотя имеется множество подходов к решению этого вопроса, все они похожи друг на друга в одном важном отношении. Все они равнозначны следующему: чтобы показать, что набор пропозиций *S* непротиворечив, вы предполагаете *возможное положение дел* (не нужно, чтобы оно имело место в действительности) — такое, что если бы оно было действительным, то все члены *S* были бы истинными. Эта процедура иногда называется *предоставление модели S*. Например, сформулировать набор аксиом, а затем продемонстрировать, что он непротиворечив, предоставив его модель. Именно так было показано, что отрицание аксиомы Евклида о параллельных прямых формально не вступает в противоречие с остальными аксиомами.

Имеются различные специальные случаи применения этой процедуры для различных условий. Предположим, например, что у вас имеется пара высказываний *p* и *q* и вы хотите показать, что они непротиворечивы. Допустим, мы утверждаем, что пропозиция *p* *влечет*

¹¹ *Примечание составителя.* Пропозиция возможна в широком логическом смысле в случае, если ее отрицание не является необходимой истиной. Плантинга адаптирует понятие широкой логической модальности, чтобы допустить необходимость пропозиций, которые не являются ни истинами логики или математики, ни отрицаниями истин логики или математики.

пропозицию p_2 , если невозможно, чтобы p_1 было истинным и p_2 ложным, — когда конъюнкция вида p_1 и $не-p_2$ необходимо ложна. Тогда одним из способов показать, что p совместимо с q , — найти некоторую пропозицию r , конъюнкция которой с p возможна в широком логическом смысле и влечет q . Грубый и безграмотный бихевиорист может придерживаться, например, того мнения, что мышление — это не что иное, как движение гортани. Он может продолжить, утверждая, что

P Джонс не производил движений гортанью с 30 апреля

совместимо (в широком логическом смысле) с

Q Джонс немного думал в мае.

Опровергая это, мы можем указать, что P , как кажется, не противоречит

R Выздоровливая после ларинготомии, Джонс коротал свое свободное время за написанием блестящей работы о «Критике чистого разума» Канта.

Так конъюнкция P и R представляется непротиворечивой, но очевидно, что она влечет Q (нельзя написать сколько-нибудь сносную работу по «Критике чистого разума» Канта без малейшего размышления), так что P и Q совместимы.

Мы видим, что это — специальный случай упомянутой выше процедуры. Высказывание R совместимо с P , так что высказывание P и R возможно: оно описывает возможное положение дел. Но P и R влечет Q ; следовательно, если бы P и R были истинны, то Q тоже было бы истинным, и, следовательно, и P и Q были бы истинными. Так что этот пример — случай создания такого возможного положения дел, что если бы оно было актуальным, то все члены, его составляющие (в данном случае пара высказываний P и Q), были бы истинны. Тогда проблема заключается в том, чтобы показать, что пропозиции (1) и (2) — зло существует — не несовместимы. Этого можно было бы достигнуть путем отыскания такой пропозиции r , совместимой с (1), что вместе (1) и (r) влекут (2). Одной из пропозиций, способной проделать такой трюк, может быть

- (3) Бог создает мир, содержащий зло, и у него есть веские основания для этого.

Если (3) совместимо с (1), то тогда следует, что (1) и (2), а следовательно набор А, непротиворечивы. Соответственно, некоторые теисты пытались показать, что (3) и (1) не несовместимы.

Попытаться делать это можно по крайней мере двумя способами. С одной стороны, мы можем попробовать снова применить тот же метод. Представьте себе такое положение дел, что если бы оно имело место, то у всемогущего, всеведущего и всецело благого Бога имелись бы достаточные основания для допущения зла. С другой стороны, кто-то мог бы попробовать определить, *каковы основания у Бога* для допущения зла, и попытаться показать (если это не очевидно), что эти основания достаточны. Например, Августин, один из величайших и влиятельных философов-теологов христианской церкви, пишет:

Итак, когда некоторые люди видят с истинным пониманием, что существуют лучшие творения, которые, хотя и обладают свободной волей, всегда были прилеплены к Богу и никогда не грешили, то смотрят на грехи людей и сетуют не на то, что люди могли бы прекратить грешить, но на то, что они вообще были сотворены. Они говорят: «Он не сотворил нас таковыми, чтобы мы неизменно наслаждались Его неизменной истиной и никогда не желали бы грешить». Им не следует жаловаться или злиться. Бог не принуждает их грешить только потому, что сотворил их таковыми, что и они своей волей могут выбирать, совершать ли [добро или зло]. Он сотворил их подобно тем ангелам, которые никогда не грешили и не желали этого. <...>. Но Бог не отказал в Своей благодати тем творениям, в отношении которых Он предвидел, что они не только будут грешить, но продолжат желать грех. Так, заблудшая лошадь лучше камня, который не может потеряться, поскольку он не обладает движением и не чувствует себя самого. Так что творение, которое грешит по своей свободной воле, лучше того, которое не может грешить, поскольку не обладает свободной волей¹.

В широком смысле Августин утверждает, что Бог мог создать лучший, более совершенный универсум, допуская зло, чем отказываясь от него:

Ответ таков: ни грехи, ни страдание не нужны для совершенства универсума, но необходимы души как таковые, которые грешат, если захотят, и, если согрешили, страдают. Если страдания

продолжаются после уничтожения их грехов или если они страдали до прегрешений, то верно будет сказано, что порядок и управление миром неправильны. Опять же если бы имелись грехи, но не было бы страдания, то этот порядок равным образом был бы порочен из-за несправедливости².

Августин пытается сказать нам, *каковы основания у Бога* для допущения зла. Ниже он говорит, что Бог может сотворить более совершенный универсум, допуская зло. Для истинно превосходного универсума требуется существование свободных, разумных и моральных деятелей. Некоторые из свободных созданий, сотворенных Богом, пошли по неправильной дорожке. Но универсум, содержащий свободные творения и зло, совершаемое ими, лучше того, в котором не было бы ни свободных творений, ни указанного зла. Такая попытка определить Божественные основания для допущения зла была ранее названа мною *теодицеей*. Говоря словами Джона Милтона, это попытка «пути Творца пред тварью оправдать», показать, что Бог просто допускает зло. Разновидность теодицеи Августина может быть названа теодицеей от свободы воли, потому что идея свободных творений играет в нем главную роль.

Таким образом, тот, кто предлагает теодицею, стремится сообщить нам, почему Бог допускает зло. То, что я называю защитой свободы воли, весьма отлично от теодицеи от свободы воли. В данном случае цель состоит не в том, чтобы назвать, *каковы* божественные основания <для допущения зла>, но самое большее — *каковыми* они, *возможно, могли бы быть*. Мы можем обозначить разницу следующим образом. Предлагающий теодицею от свободы воли и защитник свободы воли — оба пытаются показать, что (1) совместимо с (3). Предлагающий теодицею от свободы воли старается сделать это, отыскав некую пропозицию *r*, которая в конъюнкции с (1) влечет (3); более того, он утверждает, что эта пропозиция истинна, а не просто совместима с (1). Он пытается поведать нам, *каковы на самом деле* причины Бога для допущения зла. Защитник же свободы воли, хотя и пытается отыскать пропозицию *r*, совместимую с (1) и вместе с ней влекущую (3), *не* утверждает, что он знает или хотя бы верит в то, что *r* истинно. Конечно, он имеет на это право. Его цель заключается в том, чтобы показать, что (1) совместимо с (3); все, что ему нужно, чтобы сделать это, — найти *r*, совместимое с (1), и такое,

чтобы (1) и (*r*) влекли (3); при этом, истинно *r* или нет, вопрос не относится к делу.

Так что разница между теодицеей от свободы воли и защитой свободы воли значительна. Последняя достаточна (если успешна) для того, чтобы показать, что набор А непротиворечив, теодицея от свободы воли идет дальше необходимого. С другой стороны, теодицея была бы более удовлетворительной, если бы ее возможно было построить. Без сомнения, теист скорее знает, каковы божественные основания для допущения зла, чем просто то, что, возможно, у Него есть достаточное основание для этого. Но в настоящем контексте последнее — то, что требуется сделать. Разумеется, ни защита, ни теодицея не дают намека на то, каковы могли бы быть божественные резоны для существования *конкретного* зла, например смерти или страдания близкого человека. Имеется также другая функция, смежная, которая не выполняется, — пасторская³. Верующий, столкнувшись со злом в собственной жизни или внезапно осознав более отчетливо, чем прежде, *степень и размах* зла, может испытать кризис веры. Он может испытать искушение последовать свету «друзей» Иова: «похулить Бога и умереть» (*Иов 2:9*). Ни защита свободы воли, ни теодицея от свободы воли не предназначены для того, чтобы помочь или успокоить страждущего от подобной душевной бури (хотя, конечно, в отдельных случаях они могут быть полезными). Ни то ни другое не мыслится как первое необходимое средство пастырского наставления. Вероятно, ни то ни другое не помогут кому-то достичь успокоения и примириться с Богом перед лицом имеющегося в мире зла. Но, разумеется, ни одно из них не предназначалось для этой цели.

1. ЗАЩИТА СВОБОДЫ ВОЛИ

В дальнейшем изложении я сосредоточу свое внимание на защите свободы воли. Я рассмотрю ее более пристально, сформулирую более точно и рассмотрю возражения. В самом конце я докажу, что она успешно справляется с поставленной задачей. Выше мы увидели, что среди добрых положений дел есть и такие, которые даже Бог не может осуществить, не привнося зло: а именно есть такие блага, которые влекут или включают зло в результирующие положения дел.

Защита свободы воли может быть рассмотрена как попытка показать, что могут иметься весьма различные виды благ, которые Бог не может осуществить без допущения зла. Это благие положения дел, которые не включают зло и даже не влекут существование какого бы то ни было зла, но тем не менее сам Бог не может их вызывать, не допуская зло.

Итак, как же работает защита свободы воли? Что имеет в виду защитник свободы воли, когда говорит, что люди свободны или могут быть таковыми? К защите свободы воли относится идея, что человек *свободен в отношении действия*. Если человек свободен в отношении данного действия, тогда он свободен в том, совершать ли ему действие или отказаться от него: никакие предшествующие условия и (или) причинно-следственные законы не обуславливают, совершит он данное действие или нет. Действовать или отказаться от одного лежит во власти деятеля. Так понимаемую свободу не должно путать с непредсказуемостью. Вы сможете предсказать, как поступите в определенной ситуации, даже если в этой ситуации вы вольны сделать что-то другое. Если я хорошо знаю вас, я мог бы предсказать, что вы сделаете в ответ на определенный набор условий. Из этого не следует, что вы не свободны в отношении этого действия. Во-вторых, я бы сказал, что действие *морально значимо* для данного субъекта, если осуществить его будет неправильным для него, а отказаться — правильным, и наоборот. Например, сдержать обещание обычно будет морально значимым для человека, как и отказ служить в армии. С другой стороны, обычно выбор на завтрак продукции «Чириоз», а не «Уитиз»* не будет морально значимым. Далее, предположим, мы утверждаем, что субъект *значимо свободен* в определенных обстоятельствах, если он свободен в отношении совершения морально значимых действий. И, наконец, мы должны провести различие между *моральным злом* и *естественным злом*. Первое — зло, проистекающее от свободных действий людей, второе — любой другой вид зла⁴.

Получив эти определения и различия, мы можем сформулировать предварительное утверждение защиты свободы воли в следую-

* «Чириоз» (*Cheerios*) и «Уитиз» (*Wheaties*) — названия фирм-производителей овсяных хлопьев для завтраков. — *Прим. пер.*

щем виде. Мир, содержащий значимо свободные творения (к тому же свободно осуществляющие больше благих деяний, чем злых), при прочих равных представляет бóльшую ценность, чем мир, вообще не содержащий свободных творений. Бог может создать свободные творения, но Он не может *обусловить* или *заставить* их поступать только правильно. Ибо если Он может это, то эти творения в конце концов не будут являться значимо свободными: они не поступают правильно *свободно*. Следовательно, чтобы создать творения, способные на *морально благие* поступки, Он должен создать творения, способные на морально злые поступки, и в то же время не допустить, чтобы они так поступали. Как оказалось, к большому сожалению, некоторые из свободных творений, созданных Богом, сошли с истинного пути в процессе реализации своей свободы. И это — источник морального зла. Но тот факт, что свободные творения иногда сходят с истинного пути, не говорит ни против божественного всемогущества, ни против Его благодати, поскольку Он мог предупредить появление морального зла, только устранив возможность морального блага.

Ранее я сказал, что защитник свободы воли пытается отыскать такую пропозицию, которая была бы совместимой с (1) и вместе с (2) влекла бы, что имеется зло. Согласно защите свободы воли, мы должны отыскать такую пропозицию где-то в вышеизложенном. Сердцевиной защиты свободы воли является утверждение, что *возможно*, чтобы Бог мог сотворить универсум, содержащий моральное добро (или столько морального добра, сколько содержит этот мир) без творения такого универсума, который содержал бы и моральное зло. И если это так, то возможно, что у Бога имелось достаточное основание для создания мира, содержащего зло.

Теперь эта защита сталкивается с несколькими видами возражений. Например, некоторые философы говорят, что *причинно-следственный детерминизм* и *свобода* в противоположность тому, что мы могли бы подумать, на самом деле несовместимы⁵. Но если это так, то Бог мог бы создать свободные творения, вольные поступать неправильно, но тем не менее причинно обусловленные поступать только правильно. Таким образом, Он мог бы создать творения, свободные поступать неправильно, но в то же время, несмотря на это, не допуская, чтобы они когда-либо поступали неправильно —

просто позаботясь о том, чтобы они были причинно обусловлены поступать только правильно. Разумеется, это допущение противоречит защите свободы воли, согласно которой имеется противоречие в допущении, что Бог обуславливает свободные создания поступать только правильно. Но возможно ли на самом деле, чтобы все действия субъекта были причинно обусловлены, тогда как некоторые из них свободны? Каким образом это может быть? По одной из версий учения по обсуждаемому вопросу, сказать, что Джордж поступает свободно в данных обстоятельствах, означает только то, что *если бы Джордж выбрал поступить иначе, то он бы так и поступил*. Теперь действие Джорджа *A* причинно обусловлено, если некоторое событие *E* — некоторое неконтролируемое им событие — уже произошло, так что положение дел, включающее в себя осуществление *E* и *отказ* Джорджа от *A*, — причинно невозможное положение дел. Теперь можно последовательно утверждать и то, что все действия человека причинно обусловлены, и то, что некоторые из них свободны в обозначенном выше смысле. Для предположения, что все действия людей причинно обусловлены и Джордж в любом случае не мог выбирать или поступать иначе, чем он на самом деле поступил, может все же быть истинным, что, если *бы* он выбрал альтернативный поступок, он бы поступил иначе, при условии, что он не мог выбрать альтернативный поступок; но это совместимо с утверждением, что *если бы* он выбрал, то все произошло бы по-другому.

Это возражение против защиты свободы воли представляется крайне невероятным. С тем же успехом можно было бы утверждать, что пребывание в тюрьме не ограничивает человеческой свободы на том основании, что, если бы этот человек *не* был в тюрьме, у него была бы свобода перемещаться так, как он хочет. Поэтому здесь я не буду больше говорить об этом возражении⁶.

Второе возражение более значительное. По сути оно выглядит так. Конечно, возможно поступать только правильно, даже если деятель свободен поступить неправильно. *Возможно*, в широком логическом смысле, чтобы имелся мир, содержащий свободные творения, которые всегда поступают правильно. Разумеется, в этой идее нет никакого *противоречия* или *непоследовательности*. Но Бог всемогущ, Его могущество логически не ограничено. Так что если возможно, чтобы существовал мир, содержащий свободные творения,

которые свободно могут поступить неправильно, но никогда так не поступают, то следует, что всемогущий Бог мог сотворить подобный мир. Но если так, то защита свободы воли должна быть ошибочной, настаивая на возможности того, чтобы всемогущий Бог был не в состоянии сотворить мир, содержащий моральное благо без допущения морального зла. Дж. Л. Мэкки формулирует это возражение так:

Если Бог создал людей такими, что в своем свободном выборе они иногда предпочитают добро, а иногда — зло, почему же Он не мог сделать людей такими, чтобы они всегда свободно выбирали только добро? Если логически возможно то, что человек способен свободно выбирать добро в каком-то одном случае и во множестве других, не может быть логически невозможной и та ситуация, когда он свободно выбирает добро в каждом случае. Следовательно, перед Богом не стоял выбор между сотворением невинных автоматов и сотворением существ, которые, действуя свободно, иногда будут творить зло, — Ему была открыта несомненно лучшая возможность сотворения существ, которые действовали бы всегда свободно, но всегда творили бы добро. Ясно, что Его неспособность воспользоваться этой возможностью не согласуется с тем, что Он является Существом и всемогущим, и абсолютно благим⁷.

В чем конкретно заключается мысль Мэкки? В следующем. Согласно защите свободы воли, возможно и то, что Бог всемогущий, и то, что Он не мог сотворить мир, содержащий моральное благо без сотворения такого, в котором содержится моральное зло. Но, отвечает Мэкки, это ограничение Его способности творить несовместимо с понятием божественного всемогущества. Разумеется, *возможно*, чтобы существовал мир, содержащий совершенно добродетельных людей — людей, значимо свободных, но всегда поступающих правильно. Конечно, имеются *возможные миры*, в которых есть моральное благо и нет морального зла. Но Бог, если Он всемогущ, может сотворить любой возможный мир на свой выбор. Так что *невозможно* — в противоположность защите свободы воли, — чтобы и Бог был всемогущим, и Он мог сотворить мир, содержащий моральное благо, только сотворив такой, в котором имеется моральное зло. Если Он всемогущий, то единственные ограничения Его могущества — *логические*. И в этом случае нет таких возможных миров, которые он не мог бы создать.

Это тонкий и важный момент. Согласно великому немецкому философу Г. В. Лейбницу, *этот* мир, актуальный, должен быть лучшим из возможных миров. Его аргументация такова. Еще до того, как Бог что-либо сотворил, Ему были представлено огромное количество возможностей для выбора: Он мог сотворить или актуализировать любой из бесчисленного количества различных возможных миров. Будучи совершенно благим, Он должен был выбрать для сотворения лучший мир, который Он мог бы создать; будучи всемогущим, Он мог создать любой возможный мир по Своему усмотрению. Следовательно, Он должен был выбрать для сотворения лучший из всех возможных миров. Поэтому *этот* мир — тот, который сотворил Бог, — должен быть лучшим из возможных. Мэкки, конечно, согласен с Лейбницем в том, что Бог, если Он всемогущ, мог создать любой мир по Своему желанию и сотворил бы лучший мир из тех, которые мог бы сотворить. Но, тогда как Лейбниц приходит к выводу, что этот мир, несмотря на видимость, должен быть лучшим из возможных, Мэкки, напротив, заключает, что нет всемогущего, всецело благого Бога, поскольку, как он говорит, достаточно очевидно, что этот мир не лучший из всех возможных.

Защитник свободы воли не согласится ни с Лейбницем, ни с Мэкки. В первую очередь он может спросить: каковы основания для предположения, что *имеется* такая вещь, как мир, лучший из всех возможных? Не имеет значения, насколько чудесен мир, не имеет значения, сколько людей наслаждаются неомраченным блаженством, — разве невозможно, чтобы существовал лучший мир, в котором будет больше людей наслаждаться еще большим блаженством? Но что действительно характерно и является центральным для защиты свободы воли, так это то, что Бог, хотя Он всемогущ, не мог актуализировать любой из возможных миров по своему желанию.

II. В РАМКАХ ЛИ БОЖЕСТВЕННОГО МОГУЩЕСТВА СОТВОРИТЬ ЛЮБОЙ ВОЗМОЖНЫЙ МИР ПО ЕГО ЖЕЛАНИЮ?

Этот вопрос и в самом деле ключевой для защиты свободы воли. Если мы хотим обсудить его проницательно и основательно, мы должны исследовать понятие «*возможные миры*». И в связи с этим первый целесообразный вопрос таков: что такое возможный мир?

Основная идея состоит в том, что в возможном мире *события представлены такими, какими они могли бы быть*: возможный мир — в некотором роде *положение дел*. Но что такое положение дел? Нижеследующее будет примерами:

Никсон выиграл выборы 1972 г.;

$7 + 5 = 12$;

Все люди смертны

и

В городе Гэри, штат Индиана, весьма серьезные проблемы с загрязнением окружающей среды.

Эти примеры — *актуальные* положения дел: положения дел, которые на самом деле *имеют место* быть. И в соответствии с каждым таким актуальным положением дел имеется истинное высказывание — в вышеприведенных примерах соответствующими высказываниями будут: *Никсон выиграл президентские выборы 1972 г.*, $7 + 5 = 12$, *Все люди смертны* и *В городе Гэри, штат Индиана, весьма серьезные проблемы с загрязнением окружающей среды*. В этом смысле высказывание *p* соответствует положению дел *s*, если невозможно, чтобы *p* было истинным и *s* не имело места быть, и невозможно, чтобы *s* имело место и *p* было неистинным.

Но как есть ложные высказывания, так имеются несуществующие или неактуальные положения дел. *Киссинджер переплыл Атлантику* и *Губерт Горацій Хэмфри пробежал милю за четыре минуты* — примеры подобных положений дел. Некоторые несуществующие положения дел *невозможны*, например *Губерт нарисовал квадратный круг*, $7 + 5 = 75$ и *У Эни есть брат, который был единственным ребенком*. Высказывания, относящиеся к подобным положениям дел, разумеется, ложны. Таким образом, имеются *существующие* или *актуальные* положения дел, а также не имеющие места положения дел. Среди последних некоторые *невозможны*, а некоторые *возможны*. Возможный мир — это возможное положение дел. Конечно, не каждое возможное положение дел является возможным миром: *Губерт пробежал милю за четыре минуты* — возможное положение дел, но не возможный мир. Без сомнения, это высказывание является *элементом* многих возможных миров, но само по себе оно

не достаточно содержательное, чтобы составлять возможный мир. Чтобы положение дел было возможным миром, оно должно быть очень большим — таким большим, чтобы быть *завершенным* или *максимальным*.

Чтобы понять идею завершенности, нам нужно провести пару дефиниций. Положение дел *A* *включает* положение дел *B*, если невозможно, чтобы *A* имело место, а *B* нет, или если соединенное положение дел *A*, но не *B* (положение дел, имеющее место, только если *A* существует, а *B* нет) невозможно. Например, <высказывание> *Джим Уиттакер — первый американец, совершивший восхождение на гору Эверест* включает, что *Джим Уиттакер — американец*. Оно также включает, что *кто-то восходил на гору Эверест, на что-то было совершено восхождение, ни один американец не покорял Эверест до Уиттакера* и тому подобное. Статус включения среди положений дел подобен статусу вывода среди высказываний. И там, где положение дел *A* включает положение дел *B*, высказывание, соответствующее *A*, влечет высказывание, соответствующее *B*. Соответственно, *Джим Уиттакер — первый американец, совершивший восхождение на Эверест* влечет *гора Эверест была покорена, на нечто было совершено восхождение и ни один американец не покорял Эверест до Уиттакера*. Теперь предположим, что мы будем утверждать далее, что положение дел *A* *исключает* положение дел *B*, если невозможно, чтобы *оба* имели место быть, или если соединенное положений дел *A* и *B* невозможно. Таким образом, то, что *Уиттакер был первым американцем, покорившим Эверест*, исключает, что *Лютер Джерстад был первым американцем, покорившим Эверест*, точно так же, как и то, что *Уиттакер никогда не совершал восхождений на какие-либо горы*. Если *A* исключает *B*, то соответствующее *A* высказывание влечет отрицание высказывания, соответствующего *B*. Далее, скажем, что *отрицание* положения дел — это такое положение дел, которое имеет место только в том случае, когда *A* нет. [Или же мы можем сказать, что отрицание (*complement*) (назовем его $\bar{A}$) *A* — это положение дел, соответствующее *опровержению* (*denial*) или *отрицанию* (*negation*) высказывания, соответствующего *A*.] Дав эти определения, мы можем сказать, что означает для положения дел быть *полным*: *A* — полное положение дел, если и только если для каждого положения дел *B* либо *A* *включает* *B*, либо *исключает*. (То же самое можно

выразить, сказав, что если A — полное положение дел, то для каждого положения дел B либо A включает B , либо A включает $\bar{B}$, отрицание B .) И теперь мы можем сказать, что такое возможный мир: возможный мир — это любое полное положение дел. Если A — возможный мир, то оно что-то говорит о чем-то; каждое положение дел S или включено, или исключено им.

Более того, каждому возможному миру W соответствует набор высказываний, который я называю *книгой о W* . Высказывание входит в состав книги о W в том случае, если то положение дел, к которому оно отсылает, включено в W . Или это же можно выразить следующим образом. Предположим, мы говорим, что высказывание P истинно в мире W , если и только если P было бы истинным, если W был бы актуальным, т. е. если и только если невозможно, чтобы W был актуальным миром, а P было ложным. Тогда книга о W — это набор высказываний, истинных в W . Как и возможные миры, книги могут быть *полными*; если B — книга, тогда для любого высказывания P либо P , либо отрицание P будут элементами B . Книга — это *максимальный и согласованный набор* высказываний; она настолько обширна, что добавление в нее другого высказывания всегда приводит к эксплицитно несогласованному набору.

Разумеется, каждому возможному миру соответствует именно одна книга о нем (т. е. для возможного мира W имеется только одна книга B такая, что каждый член B истинен в W) и для каждой книги имеется только один соответствующей ей мир. Так что у каждого мира — своя книга.

Должно быть очевидным, что только один возможный мир может быть актуальным. По крайней мере один должен быть актуальным, поскольку множество истинных высказываний — это максимально соответствующее множество и, следовательно, книга. Но тогда оно соответствует возможному миру, а возможный мир, соответствующий этому множеству высказываний (поскольку это — множество *истинных* высказываний), будет актуальным. С другой стороны, имеется самое большее один действительный мир. Ибо допустим, что имелось бы два мира: W и W' . Эти миры не могут включать только одинаковые положения дел: если бы это было так, то они были бы одним и тем же миром. Поэтому должно быть по крайней мере одно положение дел S такое, что W его включает, а W' нет. Но возможный

мир максимален; следовательно W' включает отрицание $\bar{S}$ положения дел S . Поэтому если и W и W' были бы актуальными, то, как мы и предположили, и S , и $\bar{S}$ были бы актуальными, что невозможно. Так что не может быть более одного актуального возможного мира.

Лейбниц указывал, что высказывание p необходимо, если оно истинно в каждом возможном мире. Мы можем добавить, что p возможно, если оно истинно в одном мире, и невозможно, если оно не истинно в каком-либо мире. Более того, p влечет q , если нет ни одного возможного мира, в котором p истинно и q ложно; p согласуется с q , если имеется по крайней мере один мир, в котором и p и q истинны.

Следующая характеристика возможных миров заключается в том, что люди (и другие вещи) *существуют* в нем. Очевидно, что каждый из нас существует в актуальном мире, но личность также существует во множестве миров, отличных от действительного. Конечно, будет ошибкой думать обо всех этих возможных мирах как о некоем «происходящем» в одно и то же время, с одним и тем же человеком, повторяющемся в этих мирах и в действительности существующем множеством различных способов. Это не то, что имелось в виду в выражении, что одна и та же личность существует в различных возможных мирах. Напротив, имелось в виду следующее: личность Павла существует в каждом из таковых возможных миров W , что если бы W был действительным, то Павел существовал бы в действительности. Допустим, что Павел был бы на дюйм выше, чем на самом деле, или лучше играл бы в теннис. Тогда мир, существующий на самом деле был бы не актуальным и, напротив, имел бы место какой-то другой мир, скажем W' . Если бы W' был действительным миром, то Павел существовал бы, поэтому Павел существует в W' . (Разумеется, все еще имеется другой мир, в котором Павла нет, например мир, в котором нет людей вообще.) Соответственно, когда мы говорим, что Павел существует в мире W , мы подразумеваем, что Павел в нем существовал бы, если бы W был бы действительным миром. Или мы можем выразить это таким образом: Павел существует в каждом мире W , включающем положения дел, соответствующие существованию Павла. Но мы можем сформулировать то же самое еще проще, сказав, что Павел существует в тех мирах, книги которых содержат высказывание *Павел существует*.

Но не закралась ли здесь проблема? Многие люди зовутся Павлом: апостол Павел, Пол Цвиер, Джон Пол Джонс и много других знаменитых Павлов. Так кто же рассматривается в утверждении *Павел существует*? Какой Павел? Ответ должен иметь дело с тем фактом, что в книгах содержатся *высказывания*, а не предложения. Они содержат предложения, используемые для высказывания и утверждения. Одно и то же предложение — например, *Аристотель мудр* — может быть использовано для выражения разных высказываний. Когда его использовал Платон, он утверждал высказывание, в котором мудрость приписывалась его знаменитому ученику; когда его использовала Джеки Онассис, она утверждала высказывание, приписывающее мудрость ее богатому мужу. Это все разные высказывания (мы можем даже подумать, что они различны по своей истинности), но они выражены одним и тем же предложением. Обычно (но не всегда) мы не испытываем проблем с определением, какое из нескольких высказываний, выраженных данным предложением, относится к контексту. Так что в данном случае данная личность, Павел, существует в мире *W*, если и только если книга о *W* содержит высказывание, в котором говорится, что *он* — эта данная личность — существует. Тот факт, что предложение, использованное нами для выражения этого высказывания, может быть использовано также для выражения *других* высказываний, не имеет отношения к делу.

После экскурса в исследование природы книг и миров мы можем вернуться к нашему вопросу. Мог ли Бог создать любой мир по Своему желанию? Однако перед ответом на этот вопрос мы должны заметить, что, строго говоря, Бог вообще не *творит* возможные миры или положения дел. Он творит Небеса и Землю и все, что они содержат. Но Он не создавал положения дел. Например, имеется положение дел, состоящее в существовании Бога, а также имеется положение дел, состоящее в несуществовании Бога, как имеются два высказывания: *Бог существует* и *Бог не существует*. Теист верит в то, что первое положение дел действительно и первое высказывание истинно, атеист верит, что второе положение дел действительно и второе высказывание истинно. Но, разумеется, оба высказывания существуют, хотя истинно только одно. Сходным образом, имеются два положения дел, но только одно из них действительно. Так что

оба положения дел *существуют*, но только одно *имеет место*. И Бог не создал ни одного из них, т. к. не было времени, в которое Он не существовал. И Он не создавал положение дел, состоящее в существовании Земли: было время, когда *Земля* не существовала, но не было времени, когда положение дел, состоящее в существовании Земли, не существовало. В самом деле, Бог вообще не создавал положений дел. Что Он сделал, так это осуществил действия определенного рода, например создал Небеса и Землю, имеющие своим результатом *действительность* определенных положений дел. Бог *актуализирует* положения дел. Он актуализирует возможный мир, имеющий место быть на самом деле, — Он не творит его. И хотя Он сотворил Сократа, Бог не творил положения дел, состоящее в существовании Сократа⁸.

Имея это в виду, вернемся наконец к нашему вопросу. Прав ли атеолог, утверждающий, что если Бог всемогущ, то Он мог бы актуализировать или создать любой возможный мир по Своему желанию? Очевидно, нет. Во-первых, мы должны спросить самих себя: Бог *сущее необходимое* или *контингентное*? *Необходимое* сущее — то, которое существует в каждом возможном мире, то, которое существовало бы безотносительно того, какой возможный мир был бы действительным. Контингентное сущее существует в некоторых возможных мирах. Теперь, если Бог — не необходимое сущее (и многие теисты, а возможно большинство считают, что Он не таков), то ясно, что имеется множество возможных миров, которые Он не смог бы актуализировать, например все те, в которых Он не существует. Ясно, что Бог не мог бы сотворить мир, в котором Он даже не существует.

Итак, если Бог — контингентное сущее, то существует множество возможных миров, которые он не в силах сотворить. Но это совершенно не имеет отношения к нашей настоящей теме. Поскольку, возможно, атеолог мог бы все же стоять на своем, но если он пересмотрит свое убеждение во избежание обозначенной трудности, то, вероятно, на это мы ему ответим что-то вроде того, что если Бог всемогущ, то Он мог бы актуализировать любой возможный мир, *в котором Он существует*. Так что если Он существует и при этом всемогущ, Он мог бы (в противоположность утверждаемому в защите свободы воли) актуализировать любой из возможных миров,

в которых Он существует и в которых существуют свободные творения, не поступающие неправильно, и Он мог бы актуализировать миры, содержащие моральное благо и ни капли морального зла. Однако верно ли это?

Начнем с банального примера. Вы и Павел только что вернулись из охотничьей экспедиции в Австралию: ваша добыча — неуловимый казуар с двойной бородкой. Павел поймал трубкозуба, ошибочно приняв его за казуара. Обезоруживающие повадки этого животного завоевали свое место в сердце Павла — он сильно к нему привязался. После возвращения в США вы предлагаете Павлу 500 долларов за его трубкозуба только ради грубого отказа. Позже вы спрашиваете себя: «Чтобы сделал Павел, если бы я предложил ему 700 долларов?» Теперь <попытаемся понять>, что именно вы спрашиваете? А на самом деле в своем вопросе вы подразумеваете, продаст ли Павел вам трубкозуба при *определенных условиях*. Эти условия включают ваше предложение 700 долларов вместо 500, все остальное максимально, насколько это возможно, похоже на условия, которые имеют место быть. Пусть S' будет этим набором условий или положением дел. S' включает положение дел, состоящее в вашем предложении Павлу 700 долларов (вместо 500 предложенных на самом деле); разумеется, оно не включает *принятие* предложения, а также *отказ* от него; во всем остальном условия, входящие в него, подобны тем, которые встречаются в актуальном мире. Так что, например, S' включает свободу Павла как принять, так и отклонить это предложение; и если он оценивает трубкозуба в 650 долларов, то S' включает положение дел, состоящее в оценке трубкозуба в 650 долларов. Так что мы можем сформулировать этот вопрос, спросив, какое из ниже приведенных условных предложений истинно:

- (4) Если бы имело место положение вещей S' , то Павел принял бы предложение.
- (5) Если бы имело место положение вещей S' , то Павел не принял бы предложение.

Кажется, ясно, что по крайней мере одно из этих условных высказываний истинно и они не могут оба быть истинными, так что истинно только одно.

Теперь, поскольку S' не включает ни то, что Павел примет предложение, ни то, что он откажется, постольку антецедент высказываний (4) и (5) не влечет консеквент ни (4), ни (5). То есть:

(6) S' имеет место,

не влечет ни

(7) Павел примет предложение,

ни

(8) Павел отвергнет предложение.

Поэтому имеются возможные миры, в которых и (6) и (7) истинны, а в других возможных мирах истинны (6) и (8).

Теперь мы в состоянии осознать важное обстоятельство. На самом деле истинно либо (4), либо (5), и в любом случае имеются возможные миры, которые Бог не мог актуализировать. Сначала допустим, что истинно (4). Тогда создать мир, в котором (1) Павел волен как продать своего трубкакуба, так и отказаться от этого и в котором существуют другие положения дел, включенные в S' , а также (2) Павел не продает трубкакуба, выходит за пределы божественного могущества. Т. е. не в силах Бога сотворить мир, в котором истинны (6) и (8). По крайней мере, имеется один возможный мир, подобный этому, но Бог, несмотря на свое всемогущество, не мог его актуализировать. Пусть W будет таким миром. Тогда чтобы актуализировать W , Бог должен осуществить то, что Павел свободен в отношении этого действия и что другие положения дел, включенные в S' , имеют место быть. Но (4), как мы предположили, истинно, поэтому если Бог актуализировал S' и предоставил Павлу *свободу* в отношении его действий, то он продал бы трубкакуба. В этом случае W не был бы действительным миром. С другой стороны, если Бог *осуществил* то, что Павел не продал трубкакуба, или *заставил его* отказаться от продажи, то Павел не был бы свободен в отношении своих действий; тогда S' не было бы актуальным положением дел (поскольку S' включает то, что Павел свободен в отношении продажи трубкакуба) и W не был бы актуальным миром, т. к. W включает в себя S' .

Конечно же, если истинно (5), а не (4), то Бог не сможет актуализировать другой класс возможных миров, а именно те, в которых

существует S' и Павел *продает* своего трубкакуба. Это миры, в которых истинны и (6) и (7). Но верно либо (4), либо (5). Следовательно, это — возможные миры, которые Бог не мог актуализировать. Если мы рассматриваем вопрос о том, мог ли Бог сотворить мир, в котором, скажем, и (6), и (7) истинны, мы увидим, что ответ зависит от факта особого рода — от того, что Павел свободно предпочел бы совершить в определенной ситуации. Поэтому имеется некоторое количество таких возможных миров, в которых способность Бога их сотворить частично зависит от Павла⁹.

Представленный пример был в прошедшем времени. Возможно, будет полезным рассмотреть случай в будущем времени, т. к. этот вариант, как кажется, больше соответствует ситуации Бога, когда Он выбирает, какой возможный мир актуализировать. В некоторое время t , ближайшем будущем, Морис будет свободен в отношении некоторого незначительного действия, скажем съесть на завтрак лиофилизированной* овсянки. То есть во время t Морис свободен съесть как овсянку, так и что-то другое, например измельченную пшеницу. Далее, рассмотрим S' — положение дел, которое включено в актуальный мир и включает то, что Морис свободен во время t как съесть овсянку, так и отказаться от нее. Однако S' не включает ни то, что Морис съест овсянку, ни то, что откажется от нее. В остальном S' максимально подобно действительному миру. В частности, имеется множество условий, которые имеются в t и *относятся* к выбору Мориса: например, что он ел овсянку в последнее время, что его жена будет раздражена, если он откажется и т. п.; S' включает каждое из подобных условий. Без сомнения Бог знает, что будет делать Морис в t , если будет иметь место S' . Он знает, какое действие Морис свободно осуществит, если S' будет актуальным <положением дел>. Иными словами, Бог знает, что одно из следующих условных высказываний истинно:

* Лиофилизация (от др.-греч. λύω — растворяю и φιλέω — люблю) — способ сушки веществ, при котором высушиваемый препарат замораживается, а потом помещается в вакуумную камеру, где происходит возгонка растворителя. Такой способ сушки позволяет не применять высокие температуры и сохранять структурную целостность и биологическую активность препарата. — *Прим. пер.*

- (9) Если бы имело место быть S' , то Морис свободно съел бы на завтрак овсянку

или

- (10) Если бы имело место быть S' , то Морис свободно отказался бы от овсянки на завтрак.

Мы можем не знать, какое из этих высказываний истинно, и сам Морис может не знать, но Бог, по-видимому, знает.

Поэтому Бог знает, что истинно (9) или (10). Предположим, что это (9). Тогда имеется возможный мир, который Бог, хоть Он и всемогущ, не может сотворить. Рассмотрим возможный мир W' , разделяющий S' с актуальным миром, (который для облегчения ссылки на него я буду называть «Хронос») и в котором Морис *не* ест овсянку. (Мы знаем, что подобный мир *имеется*, потому что S' не включает то, что Морис ест овсянку.) S' существует в W' точно так же, как и в Хроносе. В самом деле, все в W' таково же, как и в Хроносе до времени t . Но тогда как в Хроносе Морис ест на завтрак овсянку в t , в W' он ее не ест. Теперь, W' — вполне себе возможный мир, но сотворить его или актуализировать находится за пределами божественного могущества, поскольку для этого Он должен актуализировать S' . Но на самом деле (9) истинно. Поэтому если Бог актуализирует S' (как Он должен сотворить W') и предоставит Морису свободу в отношении рассматриваемого действия, то у Мориса на завтрак будет овсянка и, конечно, W' не будет актуальным миром. С другой стороны, если Бог заставит Мориса *отказаться* от овсянки, тогда он не *свободен* в отношении ее поедания. Снова это означает, что W' — не действительный мир, поскольку в W' Морис свободно ест овсянку (даже если он этого и не делает). Поэтому если (9) истинно, то мир W' — тот, который Бог не может актуализировать, не в Его силах его сделать действительным, хотя Он всемогущ и W' — возможный мир.

Разумеется, если истинно (10), то мы получим сходный итог: также будут существовать возможные миры, которые Бог не может актуализировать. Этими мирами будут те, у которых с Хроносом общее S' и в которых Морис выбирает овсянку. Но *истинно* либо (9), либо (10), поэтому в любом случае имеется возможный мир, который Бог не может сотворить. Если мы рассмотрим мир, в котором

имеет место S' и в котором Морис свободно выбирает овсянку во время t , мы увидим, что актуализация Богом мира зависит от того, что сделает Морис, если он свободен в данной ситуации. Соответственно, имеется некоторое количество возможных миров — таких, что способность Бога актуализировать их частично зависит от Мориса. Конечно, создавать Мориса или нет, зависит от Бога, и от Него зависит, предоставлять ли ему свободу в отношении выбора овсянки в t . (Если бы Бог захотел, Он мог бы заставить Мориса поддаться ужасному *конскому наваждению* — состоянию, в котором находятся некоторые люди и большинство лошадей, жертвы которого считают, что *психологически невозможно* отказаться от овса или овсянных продуктов). Но если Он сотворил Мориса и сотворил его свободным в отношении рассматриваемого действия, то совершение этого действия зависит от Мориса, а не от Бога¹⁰.

Теперь мы можем вернуться к защите свободы воли и проблеме зла. Защита свободы воли, как вы помните, настаивает на той возможности, что не в силах Бога сотворить мир, содержащий моральное благо, без сотворения мира, в котором есть также моральное зло. Наш оппонент-атеолог, Мэкки например, соглашается с Лейбницем, настаивающем на том, что *если* Бог всемогущ (этого придерживаются и теисты), то из этого *следует*, что Он мог сотворить любой возможный мир по своему усмотрению. Сейчас мы видим, что это утверждение — назовем его «Упущение Лейбница» — ошибочно. Атеолог прав, утверждая, что существует много возможных миров, содержащих моральное благо без морального зла вообще, его ошибка заключается в одобрении упущения Лейбница. Так что одна из его посылок — Бог, если всемогущ, мог актуализировать любой мир по Своему усмотрению — ложна.

III. МОГ ЛИ БОГ СОТВОРИТЬ МИР, СОДЕРЖАЩИЙ МОРАЛЬНОЕ БЛАГО БЕЗ МОРАЛЬНОГО ЗЛА?

Теперь мы резюмируем логику нашего вопроса. Защитник свободы воли утверждает, что возможно следующее:

- (11) Бог всемогущ, и не в Его силах сотворить мир, содержащий моральное благо без морального зла.

Парируя возражения, атеолог настаивает на том, что имеются возможные миры, содержащие моральное благо без морального зла. Он присовокупляет к этому, что всемогущее существо могло актуализировать любой возможный мир по своему усмотрению. Поэтому если Бог всемогущ, то из этого следует, что Он мог актуализировать мир, содержащий моральное благо без морального зла; следовательно, (11) невозможно, в противоположность тому, что говорит защитник свободы воли. До настоящего момента мы установили, что его вторая посылка («упущение Лейбница») ложна.

Конечно же, все это не решает вопрос в пользу защитника свободы воли. «Упущение Лейбница» ложно (а этого достаточно для упущения); но это не доказывает, что (11) возможно. Чтобы доказать это, мы должны продемонстрировать возможность того, что среди тех миров, которые Бог не мог актуализировать, все содержат моральное благо без морального зла. Как мы можем приблизиться к решению этой задачи?

Вместо выбора овсянки на завтрак и продажи трубказуба мы возьмем морально значимое действие — такое как принятие взятки. Керли Смит, мэр Бостона, препятствует прокладке шоссе, проект которого включает разрушение Старой Северной церкви вкупе с некоторыми другими старомодными и прочными зданиями. Л. Б. Смедс, управляющий скоростными дорогами, интересуется, прекратит ли Смит сопротивление за 1 миллион долларов. «Конечно», — отвечает Смит. «Откажетесь ли Вы за 2 миллиона?» — спрашивает Смедс. «За кого Вы меня принимаете?» — следует возмущенный ответ. «Все уже устроено, — ухмыляется Смедс, — все что осталось — установить Вашу цену». Затем Смедс предлагает ему взятку размером 35 тысяч долларов. Не желая нарушать старые добрые традиции политики «Штата у залива»*, Керли принимает взятку. После этого Смедс проводит бессонную ночь, мучаясь, мог ли он предложить Керли только 20 тысяч.

Теперь предположим, что мы допускаем, что Керли был свободен в том, чтобы принимать взятку — свободен в принятии и свободен в отказе. Более того, мы допустим, что он принял ее. Т. е. предположим, что

* Т. е. штата Массачусетс. — *Прим. пер.*

- (12) Если бы Смедс предложил Керли взятку в 20 тысяч долларов, он бы ее принял.

Если (12) истинно, то имеется положение дел S' , которое (1) включает то, что Керли предложили взятку в 20 тысяч долларов; (2) не включает ни его принятие взятки, ни отказ от нее; (3) в противном случае оно так же возможно, как и действительный мир. Чтобы убедиться, что S' включает каждое релевантное обстоятельство, предположим, что это максимальный мировой сегмент. Т. е., прибавив к S' любое положение дел, совместимое с ним, но не включенное в него, получим полный возможный мир. Мы можем представить это таким образом: S' включено по крайней мере в один мир W' , в котором Керли отказывается от взятки. Если S' — максимальный мировой сегмент, то S' — это то, что остается от W' , когда то, что *Керли примет взятку*, будет удалено, а также то, что останется от W' , когда то, что *Керли отклонит взятку*, будет удалено. Более точно, если S' — максимальный мировой сегмент, то каждое возможное положение дел, включающее S' , но не включенное в S' , является возможным миром. Так что если (12) истинно, то имеется максимальный мировой сегмент S' , который (1) включает то, что Керли предложили взятку в 20 тысяч долларов; (2) не включает ни его принятие взятки, ни отказ от нее; (3) в противном случае оно так же возможно, как и действительный мир (в частности, он включает то, что Керли свободен в отношении взятки); (4) таков, что если бы он был действительным, то Керли взял бы взятку. Т. е. <высказывание>

- (13) Если бы S' был действительным <сегментом>, то Керли взял бы взятку

истинно.

Конечно, имеется по крайней мере один возможный мир W' , в котором S' действительно и Керли не берет взятки. Но Бог мог сотворить W' , для этого Он был обязан актуализировать S' , предоставив Керли свободу в отношении принятия взятки. Но в этих условиях Керли, как нас убеждает (13), взял бы взятку, поэтому так сотворенный мир был бы не S' .

Как мы видели, <поведение> Керли ненамного лучше Уотергейтского скандала. Но дела могут оказаться еще хуже. Разумеется, имеются возможные миры, в которых он значимо свободен (т. е. сво-

боден в отношении морально значимого действия), и никогда не поступает плохо. Но горькая правда может заключаться в следующем. Рассмотрим W' — любой из этих миров: Керли значимо свободен в W' , так что в W' имеются некоторые морально значимые действия для Керли, в отношении которых он свободен. По крайней мере одно из этих действий (назовем его A) имеет следующую особенность. Максимальный мировой сегмент S' имеет место в W' и таков, что (1) S' включает свободу Керли в отношении A , но ни осуществление им A , ни отказ от этого; (2) в противном случае S' максимально подобно W' ; (3) если бы S' был действительным, то Керли поступил бы неверно в отношении A^{11} . (Заметьте, что на самом деле это третье условие имеется в действительном мире, оно не имеет места быть в мире W' .)

Конечно, это означает, что Бог не мог актуализировать W' , поскольку для этого Он был обязан актуализировать S' , но тогда Керли поступил бы неверно в отношении A . Но так как Керли в W' поступает только правильно, то актуализированный мир не был бы W' . С другой стороны, если Бог *заставляет* Керли поступать правильно в отношении A или *делает так*, что Керли поступает правильно, то тогда Керли не свободен в отношении A ; снова: действительный мир не W' . Соответственно, Бог не может сотворить W' . Но W' — это любой из миров, в которых Керли значимо свободен, но всегда поступает правильно. Следовательно, не в силах Бога сотворить мир, в котором Керли порождает моральное благо без осуществления морального зла. Каждый мир, который Бог может актуализировать, таков, что если Керли значимо свободен в нем, то он совершает по крайней мере одно злое деяние.

Очевидно, что Керли попал в серьезную передрыгу. Болезнь, от которой страдает Керли, я буду называть *трансмировой порочностью* (*transworld depravity*). (В качества домашнего задания я оставляю проблему равнения трансмировой порочности с тем, что кальвинисты называют «полной порочностью»^{*}.) Эксплицитное определение:

^{*} «Полная порочность» — понятие протестантской философско-теологической мысли, означающее полное изменение способностей человека из-за грехопадения и, как следствие, неспособность человека самостоятельно прийти к Богу. — *Прим. пер.*

- (14) Личность *P* страдает от трансмировой порочности, если и только если имеет место следующее: для каждого мира *W*, такого, что *P* значимо свободен в *W* и *P* поступает только правильно в *W*, имеется действие *A* и максимальный мировой сегмент *S'*, таковые, что

- (1) *S'* включает, что *A* морально значимо для *P*,
- (2) *S'* включает, что *P* свободен в отношении *A*,
- (3) *S'* включено в *W* и включает не то, что *P* осуществляет *A*, но то, что *P* отказывается от осуществления *A*

и

- (4) если бы *S'* было бы действительным сегментом, то *P* поступил бы неправильно в отношении *A*.

(При обдумывании этого определения следует помнить, что (4) на самом деле истинно — в действительном мире, а не в *W*.)

Касательно идеи трансмировой порочности важно то, что если личность страдает от нее, то не в силах Бога было актуализировать любой из миров, в которых этот человек значимо свободен, но не совершает зла, т. е. мир, в котором эта личность порождает моральное благо без осуществления морального зла.

Мы рассматривали ключевой момент для защиты свободы воли:

- (11) Бог всемогущ, и не в Его силах сотворить мир, содержащий моральное благо без морального зла.

Какое отношение имеет к этому трансмировая порочность? Следующее. Очевидно, возможно, чтобы имелись личности, страдающие от трансмировой порочности. Более того, возможно, чтобы *все* страдали от нее. И если бы эта возможность была действительной, то Бог, будучи всемогущим, не мог бы сотворить любой из возможных миров, содержащих на самом деле существующих людей и не содержащий моральное благо без морального зла. Ибо, для того чтобы сделать это, Он должен был бы сотворить значимо свободных людей (в противном случае не было бы морального блага), но страдающих от трансмировой порочности. Эти люди поступают плохо в отношении по крайней мере одного действия в любом мире, актуализированном Богом, в котором они свободны в отношении совершения

морально значимых действий. Так что цена создания мира, в котором люди порождают моральное благо, — создание мира, в котором люди порождают моральное зло.

IV. ТРАНСМИРОВАЯ ПОРОЧНОСТЬ И СУЩНОСТЬ

Теперь мы могли бы подумать, будто вышеизложенное решает вопрос в пользу защитника свободы воли. Но на самом деле это не так. Допустим, что все люди, существующие в Хроносе (действительный мир), страдают от трансмировой порочности. Из этого не следует, что Бог не мог бы создать мир, содержащий моральное благо без морального зла. Бог мог бы сотворить *других людей*. Вместо сотворения нас, т. е. людей, существующих в Хроносе, Он мог бы сотворить мир, содержащий людей, но не содержащий кого-то из нас, или, возможно, мир, содержащий некоторых из нас наряду с некоторыми другими, не существующими в Хроносе. И, возможно, если бы Он сделал это, Он мог бы сотворить мир, содержащий моральное благо без морального зла.

Возможно. Но опять же возможно, что и нет. Предлагаю далее исследовать вопрос. Пусть *W* будет миром, отличным от Хроноса, содержащим значимо свободные личности *x*, не существующие в Хроносе. Предположим, что личность *x* поступает только правильно. Я не вижу причин сомневаться, что такие миры *имеются*, но какие основания есть у нас, чтобы полагать, будто Бог сотворил бы их? Откуда мы знаем, что Он может это? Для исследования этого вопроса мы должны рассмотреть понятие *индивидуальной природы* или *сущности*. Ранее я говорил, что один и тот же индивид, например Сократ, существует во многих различных возможных мирах. В некоторых из них он обладает качествами, совершенно отличными от тех, которые имеются у него в Хроносе — актуальном мире. Но некоторые из его свойств таковы, что они имеются у него в каждом мире, в котором он существует, это его *сущностные* свойства¹². Среди них имеются *незначительные* сущностные свойства, такие как *быть неженатым холостяком*, *быть ростом шесть футов или другого роста*, *быть самоидентичным* и т. п. Другие, более интересные, сущностные свойства могут быть объяснены так. Сократ обладает свойством быть курносым. По-видимому, это свойство

не является сущностным для него; у него могла быть какая-нибудь другая форма носа. Так что имеются возможные миры, в которых Сократ не курнос. Пусть W' будет любым таким миром. Если бы W' был действительным миром, то Сократ не был бы курносим, т. е. Сократ обладал бы свойством *быть не курносим в W'* . Сказать, что объект x обладает свойством такого рода (свойством обладания P в W , где P — свойство, а W — возможный мир), значит просто сказать, что x *обладало бы P , если бы W был действительным миром*. Свойства подобного рода *индексированы по мирам* (*world-indexed properties*)¹³. Сократ обладает индексированным в мире свойством *быть не курносим в W'* . Он обладает этим свойством в Хроносе, действительном мире. С другой стороны, в W' Сократ обладает свойством *быть курносим в Хроносе*. Допустим, что W' — действительный мир, тогда, несмотря на то что Сократ не был бы курносим, было бы все равно истинным, что если бы *Хронос* был бы действительным миром, то Сократ был бы курносим.

Очевидно, и я принимаю это, что если Сократ и в самом деле курнос в Хроносе — действительном мире, то тогда верно в каждом мире, что Сократ *курнос в Хроносе*¹⁴. Итак, Сократ обладает свойством *быть курносим в Хроносе* во всех мирах, в которых он существует. Следовательно, это свойство для него сущностное: нет такого мира, в котором бы существовал Сократ и не был бы курносим. В самом деле, я думаю, легко увидеть, что каждое индексированное по мирам свойство, которым обладает Сократ, является для него сущностным, а каждое индексированное по мирам свойство, которым он не обладает, таково, что его отрицание сущностно для него.

Но сколькими индексированными по мирам свойствами он обладает? Всего несколькими. Нам следует заметить, что для любого мира W и свойства P имеется индексированное по мирам свойство — *обладать P в W* ; а для любого такого индексированного по мирам свойства, обладает ли Сократ им или его отрицанием, — свойство *не обладания P в W* . Для любого мира W и свойства P если W был бы действительным миром, то либо Сократ обладал бы P , либо ложно, что Сократ обладал бы P при данных условиях. Поэтому каждое индексированное по мирам свойство P таково, что либо Сократ сущностно обладает P , либо отрицание $\bar{P}$ сущностно для него.

Теперь допустим, что мы определяем *сущность* Сократа как набор сущностных для него свойств. Его сущность — это множество свойств, каждое из которых сущностно для него. Это множество включает в себя все его индексированные по мирам свойства вкупе с некоторыми другими. Более того, я полагаю, очевидно, что ни одна *другая* личность не обладает этими свойствами из набора. Другая личность может обладать *некоторыми* теми же индексированными по мирам свойствами, что и Сократ, например он может быть *курносым в Хроносе*. Но он не может обладать *всеми* индексированными по мирам свойствами, что и Сократ, т. к. тогда он *будет* просто Сократом. Поэтому нет ни одной личности, разделяющей с Сократом его сущностные свойства. Но мы можем сделать более сильное утверждение: такой личности *не может* быть, поскольку тогда эта личность была бы просто Сократом, а не *другой* личностью. Следовательно, сущность Сократа — это множество свойств, каждым из которых он обладает сущностно. Более того, не имеется и не может быть другой личности, отличной от Сократа, которая обладает всеми этими свойствами из множества. И, наконец, сущность Сократа включает в себя *полное* множество индексированных по мирам свойств, т. е. если P индексировано по мирам, то либо P — часть сущности Сократа, или же таково $\bar{P}$ ¹⁵.

Возвращаясь к Керли, мы помним, что он страдает от трансмировой порочности. Этот факт подразумевает что-то интересное о «керливости» — сущности Керли. Возьмем такие миры W , что *быть значимо свободным в W и никогда не поступать неправильно в W* включены в сущность Керли. Каждый из этих миров обладает важным свойством, если Керли страдает от трансмировой порочности: ни один из них Бог не мог сотворить или актуализировать. Это можно понять следующим образом. Допустим, W' — такой мир, в котором сущность Керли включает свойство *быть значимо свободным в W' , но никогда не поступать неправильно в W'* . Т. е. W' — это мир, в котором Керли значимо свободен, но всегда поступает правильно. Но Керли, разумеется, страдает от трансмировой порочности. Это означает, что есть действие A и максимальный мировой сегмент S' такие, что

- (1) S' включает, что A морально значимо для Керли,
- (2) S' включает, что Керли свободен в отношении A ,

- (3) S' включено в W' , но не включает ни то, что Керли осуществляет A , ни его отказ от осуществления A

и

- (4) Если бы S' был бы действительным, то Керли поступил бы неправильно в отношении A .

Но тогда (из доказательства на с. 97–98) Бог не мог сотворить или подтвердить W' . Ибо, чтобы сделать это, Он должен был бы осуществить S' , и тогда Керли поступил бы неправильно в отношении A . Поскольку же в W' он всегда поступает правильно, постольку W' не был бы действительным миром. Поэтому если Керли страдает от трансмировой порочности, тогда сущность Керли обладает таким свойством: Бог не мог сотворить любой мир W таким, чтобы «керливость» включала свойства *быть значимо свободным в W и всегда поступать правильно в W* .

Мы можем использовать эту связь между страданием Керли от трансмировой порочности и его сущностью в качестве основы для определения трансмировой порочности, приложенной к сущностям, а не личностям. Сперва нам следует заметить, что если E — сущность личности, то эта личность — *реализация E* : она — то, чем обладает (или что воплощает) каждое свойство, входящее в E . Чтобы реализовать сущность, Бог творит личность, обладающую этой сущностью; и в этом творении личности Он реализует сущность. Теперь мы можем сказать, что

- (15) Сущность E страдает от трансмировой порочности, если и только если для каждого мира W , такового, что E содержит свойства *быть значимо свободным в W и всегда поступать правильно в W* , имеется действие A и максимальный мировой сегмент S' , таковые, что

- (1) S' включает реализованное E' , реализацию E быть свободным в отношении к A и то, что A морально значимо для реализации E ,
- (2) S' включено в W , но не включает ни то, что *реализация E* осуществляет A , ни то, что *реализация E* означает отказ от осуществления A

и

- (3) если бы S' было бы действительным сегментом, то реализация E была бы негативна в отношении A .

Теперь очевидно, я соглашусь с тем, что если сущность E страдает от трансмировой порочности, то было не в силах Бога актуализировать возможный мир W , такой, что E включает свойства *быть значимо свободной в W и всегда поступать правильно в W* . Следовательно, сотворить любой мир, в котором E реализована и в котором эта реализация E значимо свободна, но всегда поступает правильно, не было в рамках божественного могущества.

Здесь интересно следующее: возможно, чтобы каждая сотворенная сущность — каждая сущность, включающая свойство быть сотворенной Богом, — страдает от трансмировой порочности. Допустим теперь, что это верно. Бог может сотворить мир, содержащий моральное благо, только сотворив значимо свободных личностей. А поскольку каждая личность — это реализация сущности, постольку Он может сотворить значимо свободные личности, только реализовав некоторые сущности. Но если каждая сущность страдает от трансмировой порочности, то не имеет значения, какие сущности Бог реализует: конечные личности, если они свободны в отношении морально значимых действий, всегда будут поступать неправильно, по крайней мере в некоторых случаях. Если каждая сущность страдает от трансмировой порочности, то за пределами могущества Бога создать мир, содержащий моральное благо без морального зла. Он мог бы сотворить миры, в которых моральное зло значительно перевешивается моральным благом, но сотворить миры, содержащие моральное благо без морального зла, было за пределами Его могущества, несмотря на то что Он всемогущ. В этих условиях Бог мог бы сотворить мир, не содержащий морального зла, только пожертвовав значимо свободными личностями. Но возможно, чтобы каждая сущность страдала от трансмировой порочности, поэтому возможно, чтобы Бог не мог бы сотворить мир, содержащий моральное благо без морального зла.

V. ДОКАЗАННАЯ ЗАЩИТА СВОБОДЫ ВОЛИ

Как вы помните, формально проект защитника свободы воли состоит в том, чтобы показать, что

(1) Бог всеведущ, всемогущ и всецело благ

совместимо с

(2) Существует зло*.

Только что мы увидели, что

(16) не в диапазоне Божественного могущества сотворить мир, содержащий моральное благо без морального зла, выходит за рамки Божественного могущества

возможно и совместимо с божественными атрибутами всемогущества и всеведения. Ясно, что это же совместимо с (1). Поэтому мы можем использовать это утверждение для того, чтобы показать, что (1) совместимо с (3). Рассмотрим:

(1) Бог всеведущ, всемогущ и всецело благ,

(16) не в диапазоне Божественного могущества сотворить мир, содержащий моральное благо без морального зла, выходит за рамки Божественного могущества

и

(17) Бог сотворил мир, содержащий моральное благо.

Очевидно, что эти высказывания согласуются между собой, т. е. их конъюнкция составляет возможный мир. Но из них, взятых вместе, следует:

(2) Существует зло.

Так как в (17) утверждается, что Бог сотворил мир, содержащий моральное благо, то вместе с (16) оно влечет, что Он сотворил мир, содержащий моральное зло. Но если этот мир содержит моральное зло, то он содержит зло. Поэтому (1), (16) и (17) — все вместе

* В оригинале на протяжении всего параграфа вместо цифры (2) ошибочно указана цифра (3), обозначающая по списку иное высказывание. — *Прим. пер.*

совместимы и влекут (2). Следовательно, (1) не противоречит (2), следовательно, набор высказываний *A* согласован. Запомним: для построения доказательства не нужно знать, что (16) и (17) истинны или покоятся на нашем свидетельстве или на чем-то другом в этом роде, они всего лишь должны быть совместимы с (10). А поскольку они таковы, то нет никакого противоречия в наборе высказываний *A*, так что защита свободы воли кажется успешной.

VI. СОВМЕСТИМО ЛИ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА С ТЕМ КОЛИЧЕСТВОМ ЗЛА, КОТОРОЕ СОДЕРЖИТСЯ В МИРЕ?

В конце концов, в мире имеется очень много морального зла. До настоящего момента мы определили только то, что существование Бога совместимо с *некоторым* количеством морального зла. Возможно, атеолог переформулирует свое утверждение; возможно, он может отстаивать, что существование Бога по меньшей мере противоречит тому огромному количеству морального зла и его разнообразию, которое на самом деле имеется во вселенной. Разумеется, как кажется, нет средства для измерения морального зла: у нас нет некой единицы наподобие вольт или фунтов или киловатт, чтобы мы могли сказать: «В этой ситуации имеется ровно 35 терпентинов морального зла». Все же мы можем проводить сравнения в терминах зла, и часто мы можем видеть, что одно положение дел содержит больше морального зла, чем другое. Возможно, теперь атеолог мог бы утверждать, что в любом случае Бог мог бы сотворить мир, содержащий *меньше* морального зла, чем его имеется в действительности.

Но очевидно ли это на самом деле? Да, но рассмотренное само по себе также не релевантно. Бог мог бы сотворить мир *без* морального зла — просто не сотворив значимо свободных созданий. Более подходящий вопрос заключается вот в чем: было ли в пределах божественного могущества сотворить мир, содержащий лучшую пропорцию морального блага и зла, чем та, которая имеется в Хроносе, скажем такой мир, в котором содержится наибольшее количество морального блага и наименьшее — морального зла? И в этом случае ответ совсем не очевиден. Вероятно, сделать это было *не* в силах Бога, и это как раз то, что нужно защитнику свободы воли. Это можно понять следующим образом. Имеется, конечно, много

возможных миров, содержащих столько же морального блага, что имеется в Хроносе, но при этом меньше морального зла. Пусть W' будет таким миром. Если бы W' был действительным миром, то имелось бы столько же морального блага (в прошлом, настоящем и будущем), как и было на самом деле, есть и будет, и имелось бы меньше морального зла во все времена. В W' осуществлен определенный набор сущностей S (т. е. имеется S — набор сущностей, такой, что если бы W' был действительным миром, то каждый член S был бы осуществлен). Таким образом, чтобы сотворить W' , Бог должен был бы сотворить личности, которые являлись бы реализацией этих сущностей. Однако возможно следующее. Имеется действие A , максимальный мировой сегмент S' и E — член набора S , такие, что

- (а) E включает свойства *быть значимо свободным в отношении A в W' и поступать правильно в отношении A в W'* ,
- (б) S' включено в W' и само включает реализацию E , но не включает ни то, что *реализация E осуществляет A* , ни то, что *реализация E отказывается от осуществления A* ,

и

- (с) если бы S' был бы действительным мировым сегментом, то реализация E поступила бы неправильно в отношении A .

Если эта возможность актуальна, то Бог не мог актуализировать W' . Ведь, чтобы сделать это, Он должен был бы осуществить A , причинно обусловить то, чтобы реализация E была свободна в отношении A , и актуализировать S' . Но тогда реализация E поступила бы неправильно в отношении A , так что таким образом сотворенный мир не был бы W' , поскольку в W' реализация E поступает *правильно* в отношении A .

В более общем виде, возможно, чтобы каждый мир, содержащий столько же морального блага, как и действительный, но меньше морального зла, имел сходство с W' в том, что Бог мог бы его не сотворить. Ибо возможно, чтобы

- (18) Для каждого мира W , содержащего столько же морального блага, что и Хронос, но меньше морального зла, имеется по крайней мере одна сущность E , действие A и максимальный мировой сегмент S' , такие, что

- (1) E включает свойства *быть свободным в отношении A в W и поступать правильно в отношении A в W* ,
- (2) S' включено в W и включает осуществление E , но не включает ни то, что *реализация E осуществляет A* , ни то, что *реализация E отказывается от осуществления A*

и

- (3) если бы S' был максимальным мировым сегментом, то реализация E поступила бы неправильно в отношении A .

(18) возможно; если оно $\langle (18) \rangle$ истинно, то сотворить мир, содержащий столько же морального блага, что и действительный, но меньше морального зла, было не в силах Бога. Поэтому возможно, что сделать это не было в пределах божественного могущества. Но если это так, то (1) совместимо с высказыванием, что имеется столько же морального зла, которое на самом деле имеется в Хроносе. И защитник свободы воли утверждает, разумеется, не то, что (18) истинно; он утверждает только то, что существование зла согласуется с существованием всецело благого, всемогущего Бога.

Таким образом, защита свободы воли успешно демонстрирует, что набор высказываний A непротиворечив. Также она может быть использована для демонстрации того, что

- (1) Бог всеведущ, всемогущ и морально совершенен

совместимо с

- (19) Имеется столько же морального зла, что и в Хроносе.

Потому что достаточно ясно, что (1), (18) и

- (20) Бог сотворил мир, содержащий столько же морального блага, что и Хронос

все вместе совместимы. Но (18) говорит нам, что Бог мог бы сотворить мир, содержащий больше морального зла, что и Хронос, но меньше морального зла, поэтому из этих трех посылок следует (19). Следовательно, (1) и (19) совместимы.

VII. СОВМЕСТИМО ЛИ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА С ЕСТЕСТВЕННЫМ ЗЛОМ?

Возможно, атеолог может еще раз переформулировать свое возражение в связи с *естественным* злом — злом, которое не может быть приписано свободным деяниям человеческих существ. Совместимо ли существование зла *этого рода* с (1)? Здесь представляются два варианта. С одной стороны, возможно, что некоторое естественное зло и некоторые люди так соотносятся друг с другом, что от людей исходило бы *меньше* морального добра, если бы не было зла. Некоторые люди весьма творчески справляются с определенными видами лишения или страдания, действуя таким образом, что в конечном счете все положение дел обладает ценностью. И возможно, что их реакция была бы не такой впечатляющей, а вся ситуация менее ценной, если бы зла не было. Более традиционный подход был указан Августином, приписывавшим большую часть обнаруживаемого нами зла *Сатане* или Сатане и его войску. Сатана, как говорят нам традиционные учения, — могущественный нечеловеческий дух, который, наряду с другими ангелами, был сотворен Богом задолго до сотворения человека. В отличие от большинства своих «коллег», Сатана восстал против Бога и с тех пор вносит хаос повсюду, где может. Итог этого — естественное зло. Поэтому обнаруживаемое нами естественное зло проистекает от свободных действий нечеловеческих духов.

Августин представил то, что я ранее назвал *теодицеей* в противоположность *защите*. Он полагал, что естественное зло (за исключением того, что может быть отнесено к божественному наказанию) *на самом деле* может быть приписано действиям свободных, рациональных, но нечеловеческих существ. Защитник свободы воли, конечно же, не утверждает, что это воззрение *истинно*; он говорит, что оно *возможно* [(и совместимо в (1))]. Он указывает на возможность того, что естественное зло проистекает от действий значимо

свободных, но нечеловеческих существ. Мы указали, что нет никакого противоречия в том, что Бог не мог сотворить мир с лучшим соотношением морального блага и морального зла, чем демонстрирует этот мир. Что-то подобное утверждается и в этой <теодицее>: возможно, чтобы естественное зло было следствием действий нечеловеческого существа, и возможно, что сотворить множество таких существ, действия которых способствовали лучшему соотношению блага и зла, было за пределами божественного могущества. То есть возможно, что

- (21) Естественное зло проистекает от свободных действий нечеловеческих существ: имеется соотношение блага и зла в отношении действий этих нечеловеческих существ; не в рамках божественного могущества сотворить мир, содержащий более предпочтительное соотношение блага и зла в отношении действий нечеловеческих существ.

Снова должно подчеркнуть, что, для того чтобы защита свободы воли была успешной, не требуется, чтобы (21) было истинным, необходима только совместимость с (1). Определенно оно кажется таковым. Более того, если (21) *истинно*, то *естественное* зло значимо, подобно *моральному*, в том, что, как и последнее, является результатом действий значимо свободных существ. В таком случае и моральное, и естественное зло будут на самом деле частными случаями того, что можно назвать *моральным злом в широком смысле* — злом, проистекающим от свободных действий личностных существ, безразлично — человеческих или нет. Получив эту идею, мы можем соединить (18) и (21) в одно краткое утверждение:

- (22) Всякое зло в Хроносе является моральным злом в широком смысле; сотворить мир, содержащий лучший баланс морального блага в широком смысле и зла, не было в пределах божественного могущества.

Как кажется, (22) совместимо с (1) и

- (23) Бог творит мир, содержащий столько же морального блага в широком смысле, что и Хронос.

Но из (1), (22) и (23) вытекает то, что имеется столько же зла, что и в Хроносе. Поэтому (1) совместимо с высказыванием, что имеется столько же зла, сколько и в Хроносе. Следовательно, я заключаю, что защита свободы воли успешно опровергает обвинения в противоречивости, выдвинутые против теиста.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ The problem of Free Choice. Vol. 22 of Ancient Christian Writers. Westminster, Md.: The Newman Press, 1955. Bk. 2. P. 14–15. (* Русский пер. выполнен по: *Augustinus Hipponensis. De Libero Arbitrio libri tres.* III, 5, 14–15. PL 32, 1278. — Прим. пер.)

² The problem of Free Choice. Bk. 3. P. 9. (* Русский пер. выполнен по: *Augustinus Hipponensis. De Libero Arbitrio libri tres.* III, 5, 14–15. PL 32, 1278. — Прим. пер.)

³ Я признателен Генри Шуурману за полезное обсуждение (устное) различия между пастырской заботой и тем, что предоставляет теодицея или защита.

⁴ Это различие не слишком точное (как конкретно мы должны толковать понятие «проистекать?»), но, возможно, оно вполне удовлетворит нашим намерениям.

⁵ См., например: *Flew A. Divine Omnipotence and Human Freedom / New Essays in Philosophical Theology.* Eds. Flew A., MacIntyre A. London: SCM, 1955. P. 150–153.

⁶ Дальнейшее обсуждение см. в: *Plantinga A. God and Other Minds.* Ithaca: Cornell University Press, 1967. P. 132–135.

⁷ *Mackie J. L. Evil and Omnipotence / The Philosophy of Religion.* Ed. Mitchell B. London: Oxford University Press, 1971. P. 100–101.

⁸ Строгая точность требует, чтобы мы говорили о Боге как *актуализирующем*, а не создающем возможные миры. Я продолжу использовать оба выражения, принося таким образом в жертву точность привычности речи. Подробнее о возможных мирах см. мою книгу «Природа необходимости», главы 4–8 (*The Nature of Necessity.* Oxford: Clarendon Press, 1974).

⁹ Более полное изложение этого аргумента см. в: *Plantinga A. The Nature of Necessity.* Oxford: Clarendon Press, 1974. Chap. 9, § 4–6. <Плантинга А. Природа необходимости>.

¹⁰ Более полное и точное изложение этого аргумента см. в: *Плантинга А. Природа необходимости*, гл. 9, § 4–6 (*The Nature of Necessity.* Oxford: Clarendon Press, 1974).

¹¹ Человек поступает неверно в отношении какого-то действия, если он либо неверно осуществляет его, либо неверно терпит неудачу в его осуществлении.

¹² Обсуждение сущностных свойств см. в: *Плантинга А.* Природа необходимости, гл. 2–4 (*The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974).

¹³ Подробнее об индексированных по мирам свойствах см. в: *Плантинга А.* Природа необходимости, гл. 4, § 11 (*The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974).

¹⁴ Доказательство см. в: *Плантинга А.* Мир и сущность. С. 487 (*World and Essence // Philosophical Review*. New York, 1979. Vol. 79. P. 487); *Плантинга А.* Природа необходимости, гл. 4, § 11 (*The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974).

¹⁵ Подробнее об этом см. в: *Плантинга А.* Природа необходимости, гл. 5 (*The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974).

Глава 3

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

В настоящей главе я хотел бы обсудить знаменитое «онтологическое доказательство», впервые сформулированное Ансельмом Кентерберийским в XI в. Это доказательство существования Бога пленило философов с того самого момента, как Ансельм изложил его. Я думаю, что лишь горстка людей пришла к вере в Бога благодаря ему и оно не сыграло выдающейся роли в деле укрепления религиозной веры. На первый взгляд доказательство Ансельма в высшей степени неубедительное, если не сказать откровенно, что оно раздражающее: оно больше похоже на загадку или магию слов. И почти у каждого крупного философа со времен Ансельма до наших дней есть, что сказать, по поводу этого доказательства; у него есть внушительный список защитников вплоть до сего дня. В самом деле, последние несколько лет ознаменовались стремительно возросшим интересом к нему среди философов. Чем может быть объяснена его притягательность? Я думаю, не его религиозной значимостью, хотя этот фактор и может быть недооценен. Возможно, у этого явления имеются две причины. Во-первых, в этом доказательстве поднимаются многие из наиболее запутанных и трудных философских проблем. Является ли существование свойством? Являются ли высказывания о существовании — высказывания по форме *x существует* — вообще необходимо истинными? Говорят ли высказывания о существовании на самом деле о том, о чем, как кажется, они говорят? Имеются ли такие объекты, которые не существуют, в любом приемлемом значении слова «имеются»? Если так, то обладают ли они какими-нибудь свойствами? Могут ли они быть сравнены с существующими объектами? Эти вопросы и сотни других встают в связи с доказательством Ансельма. И вторая причина: хотя это доказательство определенно выглядит на первый взгляд так, что оно должно быть ошибочным,

очень непросто сказать с определенностью, что именно с ним не так. Действительно, я не думаю, что какому-то философу удалось представить когда-либо убедительное и окончательное опровержение онтологического доказательства в его различных формулировках.

Ансельм формулирует свое доказательство следующим образом:

Итак, Господи, дающий вере разумение, дай мне, сколько сам знаешь, чтобы я понял, что Ты есть, как мы веруем, и то есть, во что мы веруем. А мы веруем, что Ты есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить. Значит, когда «сказал безумец в сердце своем: нет Бога», он сказал, что какой-то такой природы нет? (*Пс. 13, 1; 52, 1*). Но, конечно, этот же самый безумец, слыша, как я говорю: «Нечто, больше чего нельзя ничего себе представить», — понимает то, что слышит; а то, что он понимает, есть в его уме (*in intellectu*), даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует (*si non intelligat illud esse*). Ведь одно дело — быть вещи в уме; другое — подразумевать, что вещь существует. Так, когда художник заранее обдумывает то, что он будет делать, он, правда, имеет в уме то, чего еще не сделал, но отнюдь не подразумевает его существования. А когда он уже нарисовал, он и имеет в уме, и мыслит как существующее то, что уже сделал. Значит, убедиться даже безумец, что хотя бы в уме есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, так как, когда он слышит это (выражение), он его понимает, а все, что понимается, есть в уме. И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо, если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует (*existit*) и в уме, и в действительности¹.

На первый взгляд это доказательство отдает мишурой и трюкачеством, но посмотрим на него пристальнее. Его основу составляют следующие слова:

И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо, если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего

себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует (*existit*) и в уме, и в действительности².

Каким образом мы можем очертить это доказательство? Как я считаю, лучше всего оно может быть объяснено как доказательство *reductio ad absurdum**. В *reductio* вы доказываете данное высказывание *p*, показывая, что его отрицание *не-р* приводит (а говоря строже, влечет) к противоречию или какому-то другому виду нелепости. Доказательство Ансельма может быть представлено как попытка вывести нелепость из высказывания о том, что Бога не существует. Если мы используем понятие «Бог» как сокращение ансельмовского пассажа «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить», то доказательство в приближении будет выглядеть так: допустим,

- (1) Бог существует в уме, но не в действительности;
- (2) Существование в действительности больше, чем существование только в уме (предпосылка);
- (3) Существование Бога в действительности возможно (предпосылка);
- (4) Если бы Бог существовал в действительности, то Он был бы большим, чем есть на самом деле [из (1) и (2)];
- (5) Возможно, что существует нечто большее, чем Бог [(3) и (4)];
- (6) Возможно, чтобы было нечто большее, чем то, больше чего быть ничего не может [(5) по определению «Бога»].

Но, разумеется, (6) абсурдно и самопротиворечиво: как мы можем помыслить нечто большее того, больше чего ничего не может быть помыслено? Поэтому мы можем заключить, что

- (7) Ложно, что Бог существует в уме и не существует в действительности.

Из этого следует, что если Бог существует в уме, то Он также существует в действительности. Но понятно, что Он *действительно*

* *reductio ad absurdum* (лат.) — сведение к абсурду. — Прим. пер.

существует в уме, о чем свидетельствует даже безумец; следовательно, Бог также существует в действительности.

Теперь я думаю, что, когда Ансельм говорит, что сущее *существует в уме*, мы можем понимать это так, что некто *имел* мнение и размышлял об этом сущем. С другой стороны, когда он говорит, что *нечто существует в действительности*, он собирался сказать просто то, что нечто, обсуждаемое в вопросе, на самом деле существует. А когда он говорит, что определенное положение дел мыслимо, он, как я думаю, имеет в виду, что это положение дел возможно в нашем широком логическом смысле¹: имеется возможный мир, в котором оно имеет место. Это означает, что шаг (3) в рассуждении может быть представлен яснее так:

(3') Возможно, что Бог существует,

а шаг (6) так:

(6') Возможно, что существует сущее большее, чем то сущее, в отношении которого невозможно, чтобы было большее сущее.

Интересной особенностью этого доказательства является то, что все его предпосылки *необходимо* истинны, если они вообще истинны. (1) — допущение, из которого Ансельм намеревается вывести противоречие. (2) — предпосылка, и, по-видимому, она необходимо истинна, с точки зрения Ансельма. (3) — единственная оставшаяся предпосылка, т. к. остальные элементы доказательства — выводы из предыдущего); она говорит, что некоторая *иная* посылка (а именно: *Бог существует*) возможна. Высказывания, которые придают модальность (возможность, необходимость, контингентность) другим высказываниям, сами либо необходимо истинны, либо необходимо ложны. Таким образом, все предпосылки доказательства необходимо истинны, если вообще истинны. И поэтому если предпосылки доказательства истинны, то [при том что (6) на самом деле противоречиво] противоречие может быть дедуцировано из (1) и необходимых высказываний. Это означает, что (1) влечет противоречие и, следовательно, необходимо ложно.

¹ *Примечание составителя.* См. прим. составителя, с. 75.

1. ВОЗРАЖЕНИЕ ГАУНИЛО

Гаунило, современник Ансельма, написал ответ на доказательство Ансельма, озаглавив его «В защиту глупца». Вот суть его возражения:

Например, некоторые говорят, что где-то в океане есть остров, который из-за трудности или, вернее, невозможности его отыскать, называют затерянным. О нем рассказывают, что он гораздо больше, чем, по преданию, острова блаженных, изобилует неисчислимым множеством богатств и всяческих наслаждений, и никто не владеет им, никто на нем не обитает, и превосходит он все земли, населенные людьми, преизбытком во всем. Положим, кто-то рассказывает мне, что это так, и я легко понимаю сказанное, в чем нет никакой трудности. Но если он вслед за этим, как бы продолжая, добавляет: «Ты больше не можешь сомневаться в том, что этот остров, превосходнейший из всех земель, существует в действительности, так же как ты не сомневался в том, что он существует в твоём уме. А поскольку быть не только в уме, но и в действительности превосходнее, постольку он с необходимостью должен быть в действительности, так как в противном случае всякая другая земля, существующая в действительности, превосходнее его, и тогда он, который ты мыслил превосходнейшим, уже не будет превосходнейшим», — если, говорю, он этим захочет убедить меня в том, что больше не надо сомневаться в действительном существовании этого острова, то я должен либо счесть, что он шутит, либо уж не знаю, кого должен я почитать за большего глупца: себя, если соглашусь с ним, или его, если он считает, что с какой-нибудь достоверностью доказал мне существование этого острова, если только раньше он не преподавал мне, что это превосходство его существует в моём уме только как вещь, истинно и несомненно существующая, а ни в коем случае не как что-то ложное или недостоверное³.

Гаунило был первым из многих, пытавшихся дискредитировать онтологическое доказательство, показав, что подобный ход рассуждения может быть применен для доказательства существования любого абсурда: самого прекрасного возможного острова, самой высокой вершины, самого выдающегося полузащитника в американском футболе, самого скупого из возможных людей и проч. Но Ансельм не замедлил с ответом⁴.

Во-первых, он указывает, что Гаунило искажает его слова. В доказательстве рассматривается не что-то такое, *в действительности* большее другого, а нечто такое, больше чего *невозможно ничего помыслить*, — нечто, больше чего *невозможно*, чтобы что-то было. Кажется, Гаунило упустил это из виду. И поэтому его известное рассуждение о потерянном острове, строго говоря, не соответствует доказательству Ансельма. Его вывод должен был говорить о том, что существует такой остров, что никакой другой не может быть лучше его, что, если острова вообще существуют, является вполне безобидным умозаключением.

Но, очевидно, возражение Гаунило может быть скорректировано. Вместо того чтобы вслед за ним рассуждать об острове, более совершенном, чем все остальные, давайте будем говорить не об острове, больше или превосходнее которого нельзя помыслить, а об острове, больше которого невозможно быть. Можем ли мы использовать доказательство наподобие ансельмовского для «установления» того, что подобный остров существует, и, если мы можем так поступить, не покажет ли это, что доказательство Ансельма ошибочно?

II. ОТВЕТ АНСЕЛЬМА

Это не очевидно. Как мне представляется, собственный ответ Ансельма заключается в том, будто невозможно, чтобы существовал такой остров. Идея об острове, больше которого не может быть другого, подобна идее натурального числа, больше которого не может быть другого числа, или идее линии, искривленнее которой ничего не может быть. Нет и не может быть самого большого из возможных натуральных чисел: в самом деле, нет самого большого *действительного* числа, оставим в стороне самое большое из возможных. Это же относится к островам. Не имеет значения, насколько остров велик, не имеет значения, как много нубийских дев и танцующих девушек украшают этот остров: всегда может найтись больший остров, например, на котором их вдвое больше. У большинства из тех качеств, которые и делают остров самым большим (например, количество пальм, количество и качество кокосов), нет *внутреннего предела*. Т. е. нет такой степени эффективности или числа пальм (или танцующих девушек), чтобы остров имел большую степень. Поэтому идея

самого большого возможного острова противоречива, некогерентна, невозможно, чтобы существовало нечто подобное. Следовательно, аналогия шагу (3) доказательства Ансельма (возможно, что Бог существует), проведенная к доказательству существования совершенного острова, неверна, и потому этот контраргумент проваливается.

Но не разбивается ли доказательство Ансельма об эту же скалу? Если идея самого большого возможного острова противоречива, не относится ли это рассуждение и к идее самого большого возможного существа? Возможно, что нет. Каковы те свойства, в силу которых одно существо, именно как существо, является бóльшим, чем другое? Совершенно ясно, что Ансельм имел в виду такие свойства, как мудрость, знание, могущество, моральное превосходство и совершенство. И, безусловно, например, знание имеет внутренний предел: если для каждого высказывания p существо B знает, истинно ли p , то B обладает такой степенью знания, которую едва ли можно превзойти. Так что самое большое возможное существо должно обладать этим родом знания: оно должно было бы быть *всеведущим*. То же самое относится и к *могуществу*; всемогущество — это такая степень могущества, которую невозможно превзойти. Возможно, в отношении морального превосходства и морального совершенства дело не так ясно, но тем не менее, возможно, некоторое существо может всегда действовать морально правильно, так что его нельзя было бы превзойти в этом смысле. Но что насчет такого качества, как *любовь*? Не является ли оно свойством, поддерживающим великость? Бог, согласно христианскому теизму, любит своих детей и демонстрирует свою любовь в искупительных событиях жизни и смерти Иисуса Христа. И как обстоят здесь дела с соответствующими качествами — любовь или деяния по любви: имеют ли они внутренние пределы? Ответ не так ясен в каждом из случаев. Вместо того чтобы задержаться на обсуждении этого вопроса, просто заметим, что здесь в доказательстве Ансельма может иметься слабость, и продолжим наше рассуждение.

III. ВОЗРАЖЕНИЕ КАНТА

Наиболее известное и важное возражение на онтологическое доказательство представлено в «Критике чистого разума» Иммануила Канта⁵. Кант так начинает свою критику:

Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие; поэтому я говорю, что [в тождественном суждении] предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как не остается уже ничего, чему что-то могло бы противоречить. Полагать треугольник и в то же время отрицать [в нем] три угла — противоречиво; но отрицание треугольника вместе с его тремя углами не заключает в себе никакого противоречия. То же самое относится и к понятию абсолютно необходимой сущности. Если вы отвергаете ее существование, то вы отвергаете самое эту вещь вместе со всеми ее предикатами; откуда же здесь может возникнуть противоречие? Вовне нет ничего, чему бы [это] противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью; внутренне также ничего нет, [чему бы это противоречило], так как, отвергнув самое вещь, вы вместе с тем отвергли и все внутреннее [в ней]. Суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т. е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите, что Бога нет, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия. <...> Действительно, я не могу составить себе ни малейшего понятия о вещи, которая в случае отрицания ее вместе со всеми ее предикатами оставила бы за собой противоречие...⁶

Одной из характерных черт доказательства Ансельма является, как мы видели, то, что если оно успешно, то устанавливает, что высказывание *Бог существует* является *необходимым*. В этом вопросе Кант, по-видимому, доказывает, что никакое *экзистенциальное* высказывание — то, которое приписывает существование чему-то, — не является необходимо истинным. Как он говорит, основание этого заключается в том, что ни одно *контрэкзистенциальное* высказывание — отрицание экзистенциального высказывания — не является противоречивым или несовместимым. Но в каком смысле из наших нескольких смыслов несовместимости? Я полагаю, что он хочет сказать, будто ни одно экзистенциальное высказывание не является необходимым в широком логическом смысле. С тех пор это утверждение стало популярным среди философов. Но почему Кант считал, что это так? Каков довод? Если мы внимательно посмотрим

на заявленное рассуждение, оно выглядит не особенно впечатляющим: вообще сложно увидеть это доказательство. По-видимому, вывод будет таков: если мы отрицаем существование того или иного, мы не можем противоречить сами себе; ни одно экзистенциальное высказывание не является необходимым и ни одно контрэкзистенциальное высказывание не является невозможным. Почему нет? Вот если мы скажем, например, что Бога нет, тогда продолжит Кант: «Вовне (т. е. Бога) нет ничего, чему бы [это] противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью; внутренне также ничего нет, [чему бы это противоречило], так как, отвергнув самое вещь, вы вместе с тем отвергли и все внутреннее [в ней]».

Но каким образом это может быть *релевантным*? Утверждение *Бога не существует* не может быть необходимо ложным. Что может подразумеваться в данном контексте под высказыванием, будто «вовне» Бога ничего нет, чтобы вступало в противоречие, если будет отрицаться Его существование? Высказыванию наподобие *Бога не существует* будет противоречить некоторое иное высказывание, например *Бог существует*. Кажется, Кант полагает, что если вынесенное в вопрос высказывание *было бы* необходимо ложно, то оно бы вступило в противоречие не с высказыванием, а с неким *объектом*, внешним по отношению к Богу, или же противоречило бы некоторой внутренней части или свойству Бога. Но это уже похоже на путаницу: друг другу противоречат *высказывания*, которые не противоречат объектам или частям, аспектам или свойствам объектов. Или он, напротив, имеет в виду, что вместо *высказываний*, выражающих что-то внешнее по отношению к Богу, следует говорить о Его аспектах, частях или атрибутах? Но ясно, что многие такие высказывания противоречат высказыванию *Бога не существует*, например такое: *Мир был сотворен Богом*. Хотел ли он сказать, что никакое *истинное* высказывание не противоречит высказыванию *Бога не существует*? Нет, ибо для этого нужно доказать *несуществование Бога*, доказательство, которое Кант никоим образом не собирался представлять.

Так что этот пассаж остается загадкой. Либо Кант был сам озадачен, либо он и в самом деле выразился весьма скверно. В любом случае у нас нет доказательства того, что контрэкзистенциальные высказывания не могут быть противоречивыми. Представляется,

что этот отрывок является не более чем скрупулезным и запутанным способом *защиты* этого утверждения.

Однако суть кантовского возражения против онтологического доказательства содержится в следующем отрывке:

Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение *Бог есть всемогущее* [*существо*] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту. Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения он есть). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия.

Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь существует, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что

существует именно предмет моего понятия. Если даже я мыслю в какой-нибудь вещи все реальности, кроме одной, то от того, что я скажу *эта вещь, в которой чего-то не хватает, существует*, недостающая реальность не прибавляется...⁷

Но какое отношение это все имеет к доказательству Ансельма? Возможно, Кант собирался утверждать, что невозможно *задать вещи существование*. (Иногда предполагают, что онтологическое доказательство и есть попытка задать существование *Бога*.) А это утверждение как-то связано со знаменитой кантовской озадачивающей *максимой*, что *бытие* (или существование) не является реальным предикатом ли свойством. Но как нам следует понимать Канта? Что означает заявление, что существование (не) является реальным свойством?

Очевидно, Кант считал, что это положение эквивалентно или вытекает из таких сформулированных им положений, как: «в *действительном* содержится не больше, чем в только возможном», «оба они (понятие и вещь) должны иметь совершенно одинаковое *содержание*», «бытие не есть реальный предикат, что могло бы быть *прибавлено* к понятию вещи»* и т. д. Но что все это значит? И каким образом это все связано с онтологическим доказательством? Возможно, Кантово рассуждение соответствует следующему. При определении понятия, скажем *холостяк* или *простое число*, перечисляют свойства, необходимые по отдельности и достаточные в совокупности для приложения понятия к чему-либо. То есть понятие применимо к данной вещи, только если у этой вещи имеется каждое из перечисленных свойств, и если вещь всеми ими обладает, то рассматриваемое понятие применимо к нему. Так, например, чтобы определить понятие *холостяк*, мы перечисляем такие свойства, как *быть неженатым*, *быть мужчиной*, *быть старше 25 лет* и т. п. Возьмите любое из этих свойств: некто является холостяком, только если он обладает этим свойством, а если некто обладает всеми этими свойствами, то он является холостяком.

* Кант И. Критика чистого разума. Кн. II, гл. III, р. IV // Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского; сверен и отред. Ц. Г. Арзаканяном, М. И. Иткиным. М.: Мысль, 1994. С. 361. — Прим. пер.

Теперь допустим, что у нас имеется понятие C , имеющее случайное приложение, если оно вообще у него есть. То есть это означает, что не необходимо истинно, чтобы имелись вещи, к которым данное понятие применимо. Примером может служить понятие *холостяк*; хотя высказывание *Имеются холостяки* и является *истинным*, очевидно, такое не необходимо. Допустим, что $P_1, P_2, \dots, P_n$ — свойства, все вместе достаточные и по отдельности необходимые для того, что подпадает под понятие C . Тогда C можно определить следующим образом:

Вещь x является примером C (т. е. C применимо к x), если и только если x обладает $P_1, P_2, \dots, P_n$.

Возможно, суть кантовской позиции заключается в этом. Имеется определенный вид ошибки, на совершение которой нас могут соблазнить. Допустим $P_1, \dots, P_n$ — свойства, определяющие понятие *холостяк*. Мы могли бы определить новое понятие *суперхолостяка*, добавив *существование* к свойствам $P_1, \dots, P_n$. Т. е. мы могли бы сказать:

x — суперхолостяк, если и только если x обладает свойствами $P_1, \dots, P_n$ и x существует.

Тогда (как мы ошибочно могли бы предположить) как то, что холостяки не женаты, является необходимой истиной, так и то, что суперхолостяки существуют, является необходимой истиной. И, таким образом, кажется, что мы задали существование суперхолостяков.

Но этот вывод, разумеется, ошибочен, и, возможно, в этом заключается суть кантовской позиции. Ибо, хотя в действительности то, что холостяки не женаты, — безусловная истина, это означает, что высказывание

(8) Всякий, представляющий собой холостяка, не женат

является необходимо истинным. Тогда, сходным образом,

(9) Любое, являющееся суперхолостяком, существует

было бы необходимой истиной. А из этого следует

(10) Все имеющиеся суперхолостяки *существуют*,

что не так впечатляет. Более того, если то, что имеются холостяки, является контингентной истиной, тогда то, что имеются суперхолостяки, будет равным образом контингентным. Это можно понять, указав, что свойства, определяющие понятие *холостяк*, включены в свойства, определяющие понятие *суперхолостяка*. Следовательно, то, что каждый суперхолостяк является простым холостяком, является необходимой истиной. А это означает, что из

(11) Имеется некоторое количество суперхолостяков
следует

(12) Имеется некоторое количество холостяков.

Но тогда если (12) контингентно, то и (11) контингентно. В самом деле, понятия *холостяка* и *суперхолостяка* эквивалентны в следующем смысле: невозможно, чтобы существовал объект, к которому одно из этих двух понятий прилагалось, а другое нет. Мы только что видели, что каждый суперхолостяк должен быть просто холостяком. Однако и обратно: каждый холостяк является суперхолостяком. Возможно, теперь мы можем точнее сформулировать суть кантовкой позиции. Скажем, что свойство (или предикат) *P* *реально*, только если некий перечень свойств от P_1 до P_n таков, что в результате добавления *P* к этому перечню оно не сведет эквивалентное понятие (в вышеуказанном смысле) к понятию, определенному перечнем. Тогда, разумеется, следует, что существование не является реальным свойством или предикатом. Тогда позиция Канта заключается в том, что *нельзя задавать существование вещей*, потому что *существование* не является реальным свойством или предикатом в указанном смысле⁸.

IV. НЕРЕЛЕВАНТНОСТЬ ВОЗРАЖЕНИЯ КАНТА

Если это то, что и имел в виду Кант, то он, безусловно, прав. Но имеет ли это отношение к онтологическому доказательству? Мог бы Ансельм поблагодарить Канта за его интересное замечание и с воодушевлением продолжить свое рассуждение? Где Ансельм пытался задать бытие Бога, добавив существование к списку свойств, определяющих некое понятие? Согласно великому немецкому философу и пессимисту Артуру Шопенгауэру, онтологическое

доказательство возникает тогда, когда «кто-нибудь выдумывает при каких-либо обстоятельствах понятие, которое он составляет из различных предикатов, стараясь при этом, чтобы среди них был и предикат реальности, или существования, либо совершенно открытый, либо, что приличнее, внутри другого предиката, например в *perfectio*, *immensitas**, или что-либо подобное этому»**. Если бы это описание действительно представляло собой процедуру Ансельма, т. е. если бы Ансельм просто добавил существование к понятию, которое имеет условное применение, если вообще его имеет, то, в самом деле, его доказательство было бы <реальным> предметом кантовской критики. Но Ансельм так не поступал, и его доказательство не имеет отношения к критике Канта.

Таким образом, обычная критика доказательства Ансельма оставляет желать лучшего. Разумеется, это не означает, что доказательство успешно, но говорит о том, что нам следует предпринять независимое исследование. Как обстоят дела с доказательством Ансельма? Хорошо ли оно? Первое, что необходимо осознать, — это то, что онтологическое доказательство представлено в огромном количестве версий, некоторые из которых могут быть перспективнее других. Вместо того чтобы говорить об *одном* онтологическом доказательстве, мы должны осознать, что имеется целое семейство связанных доказательств. (Сказав это, мне следует нарушить собственную директиву и продолжить говорить об *одном* онтологическом доказательстве.)

V. ПЕРЕФОРМУЛИРОВАННОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Давайте взглянем еще раз на нашу изначальную схематизацию доказательства. Я думаю, что наиболее озадачивающим является шаг (2):

- (2) Существование в действительности больше, чем существование только в уме.

* *perfectio, immensitas (лат.)* — совершенность, безмерность. — *Прим. пер.*

** Русский пер. приводится по: Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Философское исследование. Гл. II, § 7 // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1: Критика кантовской философии: Пер. с нем. / Ин-т философии. М.: Наука, 1993. (Пятники философии мысли). С. 13. — *Прим. пер.*

Ранее мы говорили о свойствах, в силу которых одно сущее больше другого, просто как сущее. Допустим, мы назовем их *свойствами, делающими больше*. Очевидно, что Ансельм намеревался предложить то, что *существование* является свойством, делающим больше. Как кажется, он предлагает то, что несуществующее сущее было бы большим, чем оно является в действительности, если бы оно существовало. Но каким образом мы можем понять это? Как вообще может быть несуществующее сущее? Имеет ли это вообще смысл?

Возможно, что выразить это понятно мы можем в терминах возможных миров. Вы помните, что объект может существовать в некоторых возможных мирах, а не в других. Есть такие возможные миры, в которых вы и я не существуем; без сомнения, эти миры обеднены, но не невозможны. Более того, вы помните, что объект может иметь различные свойства в различных мирах. В действительном мире Пол Цвиер плохо играет в теннис, но, разумеется, имеются миры, в которых он выигрывает Уимблдон. Теперь, если личность может в разных мирах обладать различными свойствами, то она может обладать различными степенями «великости» (*greatness*) в различных мирах. В действительном мире Рэчел Уэлч обладает впечатляющими внешними данными, но имеется мир RW_r , в котором у нее 50 фунтов лишнего веса и она совершенно бесцветная личность. И есть такие миры, в которых она даже не существует. Я полагаю, что Ансельм собирался предложить следующее: Рэчел Уэлч обладает весьма малой степенью великости в тех мирах, в которых она не существует. Но, разумеется, это условие не ограничивается только мисс Уэлч. В более общем виде: для каждого сущего x , миров W и W' , если x существует в W , но не существует в W' , то великость x в W превосходит великость x в W' . Или более умеренно: Ансельм хотел сказать, что если сущее x не существует в мире W (и имеется мир, в котором x существует), то *по крайней мере имеется один мир*, в котором великость x превосходит великость x в W . Допустим, Рэчел Уэлч не существует в некотором мире W . Ансельм хотел сказать, что имеется по меньшей мере один возможный мир, в котором она обладает степенью великости, превосходящей ту, которой она обладает в мире W . (Разумеется, можно пойти еще дальше и утверждать, что она *вообще не обладает великостью* в мирах, в которых она не существует).

Но теперь, возможно, мы можем переформулировать доказательство таким образом, чтобы лучше понять его действительную структуру. Еще раз: мы используем термин «Бог» для сокращения фразы: «сущее, больше которого ничего не может быть». Теперь допустим:

- (13) Бог не существует в действительном мире.

Добавим новую версию посылки (2):

- (14) Для любого сущего x и мира W если x не существует в W , то имеется мир W' , такой, что великость x в W' превосходит великость x в W .

Переформулируем посылку (3) в терминах возможных миров:

- (15) Есть возможный мир, в котором существует Бог.

И продолжим:

- (16) Если Бог не существует в действительном мире, то имеется мир W' , такой, что великость Бога в W' превосходит великость Бога в действительном мире [из (14)].
- (17) Так что имеется мир W' , такой, что великость Бога в W' превосходит великость Бога в действительном мире [(13) и (16)].
- (18) Так что имеется возможное сущее x и мир W' , такие, что великость x в W' превосходит великость Бога в действительности [(17)].
- (19) Следовательно, возможно, чтобы было сущее, большее, чем Бог [(18)].
- (20) Так что возможно, чтобы было сущее, большее, чем сущее, больше которого ничего не может быть [(19) и заменив термин «Бог» тем, что он сокращает].

Но, разумеется,

- (21) Не может быть, чтобы было сущее, большее, чем сущее, больше которого ничего не может быть.

Поэтому, как кажется, (13) [при помощи посылок (14) и (15)] влечет вывод (20), который, согласно (21), необходимо ложен. Соответственно, допущение (13) ложно. Так что в действительном мире имеется сущее, больше которого ничего не может быть, т. е. Бог существует.

Теперь в каком месте, если это вообще возможно, мы можем провалить доказательство? Шаг (13) является гипотезой для *reductio*, предпосылкой, которую доводят до абсурда, и, следовательно, она за пределами критики. Шаги (16)–(20) выглядят так, как будто они следуют из того, что обозначено в качестве посылок для них. Таким образом, остаются только шаги (14), (15) и (21). Шаг (15) говорит только то, что существование Бога возможно. Шаг (14) тоже, разумеется, выглядит возможным: если сущее даже не *существует* в данном мире, оно никоим образом не может быть великим в этом мире. По меньшей мере оно не может обладать *максимальной* степенью великости — такой, которая не может быть превзойдена в любом другом мире, в мире, в котором это сущее не существует. И рассмотрим (21): разумеется, этот шаг выглядит истинным. Как может быть сущее, большее, чем сущее, больше которого ничего не может быть? Изначально доказательство выглядит довольно внушительным.

VI. РОКОВОЙ ИЗЪЯН

Но во всем этом есть что-то озадачивающее. Мы можем увидеть это, если спросим, о каких вещах предположительно *говориться* в шаге (14). Он смело начинается: «Для любого сущего *x* и мира *W*...». Так что в (14) говорится о мирах и сущих. В нем что-то утверждается о паре *мир–сущее*. (16) следует из него, потому что в (16) утверждается нечто такое о *Боге* и *действительном мире*, что, согласно (14), справедливо в отношении каждого сущего и мира. Но тогда, если (16) следует из (14), Бог должен быть *сущим*. То есть (16) следует из (14) только при помощи дополнительной посылки, гласящей, что Бог — сущее. А не влечет ли это утверждение (Бог — это сущее), что *имеется* или *существует* сущее, больше которого ничего не может быть? Но если это так, то доказательство вопиюще голословно, ибо тогда мы можем принять вывод из (14) к (16), только если мы уже знаем, что вывод верен.

К этому же вопросу мы можем подступиться и с другой стороны. Ранее я задал вопрос, о каких вещах предположительно *говорится* в шаге (14); ответ был: сущие и миры. Тот же самый и почти тот же самый вопрос мы можем задать, спросив о *ряде кванторов* — «любое сущее», «любой мир» — в (14). Чего же касаются эти кванторы? Если мы ответим, что они касаются возможных миров и сущих — *действительно существующих* сущих, то для умозаключения к (16) требуется дополнительная предпосылка, что Бог — актуально существующее сущее, что *действительно* существует сущее, больше которого ничего быть не может. Но поскольку под нашим выводом подразумевается именно это заключение, постольку мы не можем просто вежливо добавить его как *посылку*. Поэтому, возможно, кванторы не касаются актуально существующих сущих. Но что же еще мы имеем? В шаге (18) говорится о *возможных сущих* — вещах, которые в действительности могут не существовать, но *могли бы* и существовать. Или же мы можем сформулировать это так. Возможное сущее — это вещь, существующая в одних или других возможных мирах; вещь x , для которой имеется мир W , такой, что если бы W был действительным миром, то x существовал бы. Поэтому (18) на самом деле говорит о мирах и *возможных сущих*. И говорит он следующее: возьмите любое возможное сущее x и возможный мир W . Если x не существует в W , то имеется возможный мир W' , в котором x обладает степенью великости, превосходящей ту, которая имеется у x в W . Следовательно, чтобы придать доказательству завершенность, нам, возможно, следует добавить утверждение о том, что Бог — *возможное сущее*.

Но *имеются* ли в данном случае какие-либо возможные сущие, т. е. *просто* возможные, сущие, которые на самом деле не существуют? Если так, то какого рода предметами они являются? Есть ли у них свойства? Как мы должны их мыслить? Каков их статус? И какие у нас вообще есть основания для предположения, что такие странные объекты существуют?

Все это — трудные вопросы. Должны ли мы решить их для обоснования доказательства? Нет. Ведь вместо того, чтобы говорить о *возможных сущих* и мирах, в которых они существуют или не существуют, мы можем говорить о *свойствах* и мирах, в которых они

выражены или не выражены, воплощены или не воплощены. Вместо того, чтобы говорить о возможных сущих, указанных в фразе: «Сущее, больше которого ничего не может быть», мы можем говорить о свойстве обладания *непревзойденной степени великости*, т. е. *обладания такой степени великости, что невозможно, чтобы существовало сущее, обладающее им в большей степени.* И тогда мы сможем спросить, воплощено ли это свойство в этом или другом возможном мире. Как-нибудь потом я покажу, как в этом ключе переформулировать доказательство. В данную минуту поверьте, пожалуйста, на слово, что мы можем говорить о возможных объектах настолько свободно, насколько мы этого захотим, ибо мы всегда можем перевести остенсивный разговор об указанных предметах в разговор о свойствах и мирах, в которых они воплощены или не воплощены.

Итак, доказательство говорит нам об непревзойденно большом сущем: сущем, великость которого не может быть превзойдена любым сущим в мире. Это сущее обладает такой впечатляющей степенью великости, что никакое другое сущее в мире не может обладать большей. Но теперь мы сталкиваемся с ключевым вопросом для этой версии доказательства. *Где* это сущее обладает такой степенью великости? Я говорил ранее, что одно и то же сущее может обладать разными степенями великости в разных мирах. В каком из миров рассматриваемое возможное сущее обладает указанной степенью великости? Все, что мы в действительности сказали в отношении того, что Бог является возможным сущим, это то, что среди возможных сущих имеется сущее, обладающее такой степенью великости в том или ином мире, которое не может быть превзойдено где-либо еще.

И это — роковое обстоятельство для данной версии доказательства. Я говорил ранее, что (21) звучит как истинное; более близкое изучение (прислушивание?) открывает, что оно нечто большее чем пустой звук. Ибо оно двусмысленно и может означать:

(21') Невозможно, чтобы было сущее, великость которого превосходит ту, которой обладает непревзойденно великого сущее *в тех мирах, где его великость максимальна*

и

(21'') Невозможно, чтобы существовало сущее, великость которого превосходит ту, которой обладает непревзойденно великого сущее *в действительном мире*.

Между этими двумя утверждениями имеется важная разница. Самое большое возможное сущее может обладать различными степенями великости в разных мирах. Шаг (21') указывает на миры, в которых это сущее обладает максимальной великостью, и собственно говорит, что та степень великости, которой обладает это сущее, нигде не превзойдена. Ясно, что это так. Самое большое возможное сущее — это возможное сущее, которое в том или ином мире обладает непревзойденной великостью. К несчастью для доказательства, однако, (21') не противоречит (20). Или, говоря иначе, из (13) [совместно с (14) и (15)] не следует отрицание шага (21'). Если бы оно следовало, то *reductio* было бы полным, а доказательство было бы успешным. Но в (20) сказано не о том, что имеется возможное сущее, великость которого превосходит ту, которой обладает самое большое возможное сущее *в том мире, в котором его великость максимальна*. Этот шаг говорит только то, что имеется возможное сущее, великость которого превосходит ту, которой обладает самое большее сущее *в действительном мире*, где, как мы все знаем, его великость *не* максимальна. Поэтому если мы поймем (21) как (21'), *reductio* не имеет силы.

Поймем, напротив, (21) как (21''). Тогда в нем говорится, что такое сущее, великость которого превосходит великость, которой обладает самое большое возможное сущее в Хроносе (действительном мире), существовать не может. Так понятое, (21) не противоречит (20). Однако, к сожалению, до сих пор у нас не было никаких оснований считать (21'') вообще истинным, не говоря о том, чтобы полагать его необходимо истинным. Если среди возможных сущих имеется такое, великость которого *в том или ином мире* абсолютно максимальна (т. е. такое, что никакое сущее в любом мире не обладает более высокой степенью великости), то, в самом деле, не может быть сущего, большего, чем *это сущее*. Но не следует, что это сущее обладает такой степенью великости в *действительном мире*. Оно обладает ею *в том или другом мире*, но не необходимо в Хроносе, действительном мире. И поэтому доказательство проваливается. Если же мы поймем (21) как

(21'), то тогда из утверждения следует, что Бог — сущее возможное, что не имеет никакого значения для доказательства. Если же, с другой стороны, мы прочтем его в смысле (21''), то, в самом деле, оно имеет значение для доказательства, но у нас нет каких-либо оснований, считать его истинным. Поэтому данная версия онтологического доказательства проваливается⁹.

VII. МОДАЛЬНАЯ ВЕРСИЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Разумеется, имеется множество других версий доказательства: одна из его основных характеристик — разносторонность. То, что *представленная* версия оказалась неудовлетворительной, не означает, что *каждая* из его версий окажется или должна быть таковой. Профессоры Чарльз Хартсхорн¹⁰ и Норман Мэлколм¹¹ претендуют на выявление двух достаточно различных версий доказательства в сочинении Ансельма. В первой из этих версий утверждается, что *существование* является совершенством или делающим-больше-свойством; во второй таковым является *необходимое существование*. Но что могло бы быть *этому* равносильным? Возможно, что-то наподобие следующего. Рассмотрим пару сущих *A* и *B*, существующих в реальности. Допустим также, что *A* существует в любом другом возможном мире, т. е. если какой-нибудь другой возможный мир был бы действительным, то *A* существовало бы. С другой стороны, *B* существует только в некоторых возможных мирах: имеются такие возможные миры *W*, что если бы они были действительными, то *B* не существовало бы. Итак, согласно рассматриваемому учению, *A* все еще больше *B*. Я верю, что число семь, в отличие от Эгню Спироу*, существует в каждом возможном мире, хотя мне стоило бы быть осторожным, если бы я решил утверждать, что число семь больше, чем Эгню. Необходимое существование — только одно из нескольких делающих-больше-свойств, и, без сомнения, Эгню обладает большим количеством из этих свойств, чем число семь. Тем не менее все это совместимо с утверждением, что необходимое существование — это делающее-больше-свойство. Получив это понятие, мы можем переформулировать доказательство следующим образом:

* Эгню Спироу (1918–1996) — 39-й вице-президент США (1969–1973). — Прим. пер.

- (22) Возможно, чтобы существовало самое большое возможное сущее.
- (23) Следовательно, имеется возможное сущее, которое в некотором мире W' или в другом мире обладает максимальной степенью великости — такой степенью, которая нигде не превзойдена.
- (24) Сущее B обладает максимальной степенью великости в данном возможном мире W , только если B *существует в каждом возможном мире*.

Шаги (22) и (24) — посылки доказательства, а из них следует, что если бы W' был действительным миром, то B существовало бы в каждом возможном мире. То есть если бы W' был действительным миром, то несуществование B было бы невозможным. Но логические возможности и невозможности не меняются от мира к миру. Что означает: если данное высказывание или положение дел невозможно по крайней мере в одном возможном мире, то оно невозможно в каждом возможном мире? Нет высказываний, которые в действительности возможны, но могли бы быть невозможными, и нет таких, которые в действительности невозможны, но могли бы быть возможными¹². Соответственно, несуществование B невозможно в каждом возможном мире; следовательно, невозможно и в *этом* мире; следовательно, B существует, и существует необходимо.

VIII. ИЗЪЯН В СВЯЗКЕ

Представленная версия доказательства интересна, но она страдает по крайней мере от одного надоедливового недостатка. Что она показывает, так это то, что если возможно, чтобы существовало самое большое возможного сущее (если идея наибольшего возможного сущего когерентна) и если эта идея включает необходимое существование, то на самом деле имеется сущее, существующее в каждом мире, и в *некоторых* мирах оно обладает такой степенью великости, которая нигде не превзойдена. К сожалению, из этого не следует, что рассматриваемое сущее обладает обозначенной степенью великости в Хроносе, действительном мире. Ведь все, что показывает доказательство, — это то, что это сущее может

и *существовать* в действительном мире, но и быть достаточно малозначимым в нем. В том или ином мире оно обладает максимальной величиной — как это доказывает, что оно обладает подобной величиной в Хроносе?

Но, возможно, мы сможем исправить это доказательство. Дж. Н. Финдлей как-то предложил то, что можно назвать онтологическим *опровержением* существования Бога¹³. Финдлей начинает с указания на то, что Бог, если Он существует, является «адекватным объектом религиозного почитания». Но, он говорит, подобное сущее должно бы быть необходимым, и, добавляет он, эта идея неправдоподобна «для тех, кто придерживается современного мировоззрения». «Те, кто верит в необходимые истины, являющиеся только тавтологиями, полагают, что подобные истины просто связывают *возможные* экземпляры различных характеристик друг с другом; они не ожидают от подобных истин того, чтобы они сообщали им, *будут* ли существовать экземпляры любых характеристик. Это — следствие онтологического доказательства»¹⁴. Я уже показал выше, что «вся средневековая и кантовская критика» ансельмовского онтологического доказательства может быть воспринята с долей скептицизма. И, безусловно, большинство философов, верящих в то, что необходимые истины существуют, верят также в то, что *некоторые* из них *сообщают* нам, будут ли существовать экземпляры определенных характеристик. Высказывание *Нет женатых холостяков* необходимо истинно и говорит нам, что не будет существовать какого-нибудь экземпляра характеристики *женатый холостяк*. Как бы там ни было, следующий абзац из статьи Финдлея релевантен на настоящий момент:

Оно противоположно требованиям и утверждениям, неотъемлемым от религиозной позиции, согласно которым их объект должен *существовать* «акцидентально», но оно противоположно тем требованиям, согласно которым он должен *обладать различными совершенствами* довольно случайным образом. С религиозной точки зрения может выглядеть довольно неубедительным, если объекту только *случается* быть мудрым, благим, могущественным и т. д., даже в превосходной степени... Таким образом, мы необходимо пришли, посредством требований, присущих религиозному почитанию, к тому, что адекватный объект нашего

поклонения должен обладать различными совершенствами *некоторым необходимым образом*¹⁵.

Я считаю, что в этой ремарке содержится истина. Ее смысл мы можем выразить в следующем. При определении великости сущего B в мире W имеют значение не только качества и свойства, которыми обладает B в W , но также и то, каково B в *других* мирах. Большинство из нас, верующих в Бога, считают Его сущим, больше которого ничего не может быть. Но мы не думаем о Нем как о сущем, которое, если бы дела обстояли иначе, было бы лишенным могущества или неведущим, или обладало бы сомнительными моральными качествами. Богу не *случается* быть самым большим возможным сущим, Он не мог быть другим.

Возможно, нам следует провести различие между *великостью* и *совершенством*. Скажем, что совершенство сущего в данном мире W зависит только от тех свойств, которыми оно обладает в W ; *великость* этого сущего в W зависит от этих свойств, но также от подобного в других мирах. Те, кто увлекаются исчислениями, могут сформулировать эту мысль, сказав, что имеется функция, определяющая степень совершенства для каждого сущего в каждом мире, а *великость* сущего должна исчисляться (кем-то необыкновенно осведомленным) интегрированием его совершенства по всем возможным мирам. Тогда возможно предположить, что максимальная степень великости влечет *максимальное превосходство в каждом мире*. Тогда сущее обладает максимальной степенью *великости* в данном мире W , только если оно обладает *максимальным совершенством в каждом возможном мире*. Но *максимальное совершенство* влечет *всеведение, всемогущество и моральное совершенство*. То есть сущее B обладает максимальным совершенством в мире W , только если B было бы всеведущим, всемогущим и морально совершенным при условии, что W был бы действительным миром.

IX. ПЕРЕФОРМУЛИРОВАННОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Получив эти идеи, мы можем переформулировать доказательство в нижеследующей, более точной, форме:

- (25) Возможно, чтобы существовало максимально великое сущее.

- (26) Так что существует возможное сущее, обладающее максимальной величистью в некотором мире W .
- (27) Сущее обладает максимальной величистью в данном мире, только если оно обладает максимальным совершенством в каждом мире.
- (28) Сущее обладает максимальным совершенством в данном мире, только если оно всеведуще, всемогуще и морально совершенно в данном мире.

Теперь мы больше не нуждаемся в допущении, что необходимое существование является совершенством, ибо, очевидно, сущее не может быть всемогущим (или к тому же всеведущим или морально совершенным) в данном мире, пока оно не будет *существовать* в этом мире. Из шагов (25), (27) и (28) следует, что в действительности существует всемогущее, всеведущее и морально совершенное сущее; более того, это сущее существует и обладает этими качествами в каждом мире. Раз утверждение (26), следующее из (25), говорит нам о том, что существует возможный мир W' , скажем, что в нем существует максимально великое сущее. То есть если бы W' был действительным миром, то существовало бы максимально великое сущее. Но тогда, в соответствии с (27), это сущее обладает максимальным совершенством в каждом мире. В соответствии с шагом (28) это значит, что, как и в W' , это сущее всеведуще, всемогуще и морально совершенно в *каждом мире*. Иначе говоря, если бы W' был действительным миром, то существовало бы всеведущее, всемогущее и морально совершенное сущее, обладающее этими же свойствами в каждом возможном мире. Поэтому если бы W' был актуальным миром, то было бы *невозможным*, чтобы всемогущее, всеведущее и морально совершенное сущее не существовало. Но тогда как *контингентные* истины от мира к миру меняются, логически необходимые истины — нет. Следовательно, в каждом возможном мире W невозможно, чтобы не было такого сущего; каждый возможный мир W таков, что если бы он был действительным, то было бы невозможным, чтобы такого сущего не было. И поэтому невозможно, чтобы не существовало никакого всеведущего, всемогущего и морально совершенного существа в *действительном* мире (который является одним из возможных

миров). Следовательно, всеведущее, всемогущее и морально совершенное сущее существует на самом деле, а также существует и обладает этими свойствами в каждом из возможных миров. Соответственно, эти посылки — (25), (27) и (28) — влекут, что так мыслимый Бог существует. Действительно, если мы будем считать утверждения (27) и (28) следствиями *определения* (определения максимальной великостности), то (25) остается единственной посылкой доказательства.

Сейчас же коснемся последнего возражения, предложенного ранее. Что насчет шага (26)? В соответствии с ним существует *возможное сущее*, обладающее такими-то и такими-то характеристиками. Но чем являются возможные сущие? Мы знаем, что *актуальные сущие* — это Тадж-Махал, Сократ, вы и я, Гранд-Титон*, все они — наиболее впечатляющие примеры актуально существующих сущих. Но что такое *возможное сущее*? Есть ли возможная гора, наподобие горы Рейнир**, находящейся в двух милях строго к югу от Гранд-Титон? Если это так, то она расположена в том же месте что и Средний Титон. Имеет ли это смысл? Есть ли другая возможная гора, находящаяся в трех милях к востоку от Гранд-Титон, там, где расположено озеро Дженни? Существуют ли такие возможные горы по всему свету? Существуют ли возможные океаны во всех тех местах, где расположены возможные горы? Разумеется, для каждого упомянутого вами места *возможно*, чтобы там было гора; следует ли из этого, что в действительности там *имеется* возможная гора?

Когда мы спрашиваем, есть ли просто возможные сущие, которые в действительности не существуют, возникают некоторые вопросы. И, как кажется, рассмотренная нами версия онтологического доказательства имеет смысл только при предпосылке, что имеются

* Гранд-Титон (*Grand Teton National Park*) — национальный парк в США, на северо-западе штата Вайоминг, расположенный в 16 км к югу от национального парка Йеллоустон (*Yellowstone National Park*). Территории обоих национальных парков, а также примыкающих к ним национальных лесов и прочих природоохранных зон, образуют экосистему Большой Йеллоустон. — *Прим. пер.*

** Гора Рейнир (*Mount Rainier*) — стратовулкан в штате Вашингтон. Гора находится на 88 км юго-восточнее Сиэтла на территории округа Пирс. — *Прим. пер.*

подобные вещи. Прежние версии также зависели от этой предпосылки. Рассмотрим, например, первый шаг первой версии:

- (18) Имеется возможное сущее x и мир W' , такие, что великость x в W' превосходит великость Бога в действительности.

Как вы помните, возможным сущим в этом «звене» был Сам Бог, который, как было допущено, не существует в действительном мире. Итак, (18) будет иметь смысл, только если мы готовы согласиться, что есть такие возможные сущие, которые на самом деле не существуют. Такие сущие существуют в других мирах. Но на самом деле они не существуют, хотя подобные сущие тем не менее *имеются*.

Я склонен считать, что допущение существования подобных вещей (возможных, но на самом деле не существующих) либо неразумно, либо ложно. Но это не означает, что данная версия онтологического доказательства должна быть отброшена, ведь мы можем переформулировать доказательство таким образом, чтобы оно не приводило нас к этой сомнительной идее. Вместо того чтобы говорить о *возможных сущих*, существующих или не существующих в различных возможных мирах, мы можем говорить о *свойствах* и мирах, в которых они *осуществлены*. Вместо того чтобы говорить о возможном толстяке, стоящем в углу, замечая, что он не существует, мы можем говорить о свойстве *быть толстяком, стоящим в углу*, замечая, что оно не осуществлено, хотя и могло бы быть таким. Разумеется, обсуждаемое *свойство*, подобно свойству *быть единорогом*, существует. Это совершенно прекрасное свойство, которое существует со свойством быть лошадию в такой же степени, как свойство хладнокровности со свойством лошадности. Но не случилось, чтобы оно было применимо к чему-либо. А именно в *этом* мире не случилось — в других возможных мирах случилось.

Х. ТОРЖЕСТВУЮЩЕЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Используя изложенную идею, мы можем переформулировать онтологическое доказательство таким образом, чтобы больше не имело никакого значения, имеются ли возможные сущие, которые не су-

ществуют. Вместо того чтобы говорить о возможных сущих, которые в том или ином мире обладают максимальной степенью великости, мы можем говорить о *свойстве быть максимально большим* или о *максимальной великости*. Тогда посылка, соответствующая шагу (25), будет просто говорить о том, что максимальная великость возможно воплощена, т. е. что

- (29) Имеется возможный мир, в котором воплощена максимальная великость.

Аналоги (27) и (28) объясняют, что вовлечено в максимальную великость:

- (30) Необходимо, что сущее является максимально большим, только если оно обладает максимальным совершенством в каждом мире

и

- (31) Необходимо, что сущее обладает максимальным совершенством в каждом мире, только если оно является всеведущим, всемогущим и морально совершенным в каждом мире.

Заметьте, что утверждения (30) и (31) не подразумевают того, что имеются возможные, но не существующие сущие, не более, чем существующие, например:

- (32) Необходимо, что предмет является единорогом, только если у него имеется один рог.

Но если (29) истинно, то имеется возможный мир W , такой, что если бы он был действительным, то существовало бы всемогущее, всеведущее, морально совершенное сущее; более того, это сущее обладало бы этими качествами в каждом возможном мире. Поэтому следует, что если бы W был действительным миром, то было бы *невозможным*, чтобы подобного сущего не существовало. То есть если бы W был действительным миром, то утверждение

- (33) Нет всемогущего, всеведущего и морально совершенного сущего

было бы невозможным высказыванием. Но если высказывание невозможно по крайней мере в одном возможном мире, то оно невозможно в каждом возможном мире: невозможное не меняется от мира к миру. Соответственно, шаг (33) невозможен в *действительном* мире, т. е. невозможен *simpliciter**. Но если невозможно, чтобы подобного сущего не существовало, то в действительности существует всемогущее, всеведущее и морально совершенное сущее; более того, это сущее обладает этими качествами и существует в каждом возможном мире.

Что нам следует сказать об этом доказательстве? Оно, безусловно, имеет силу: имея посылки, получаем вывод. Как мне кажется, единственный интересный вопрос: *истинна* ли его главная посылка — возможность *воплощения* максимальной великости? Я думаю, что она *истинна*, поэтому я считаю, что эта версия онтологического доказательства имеет смысл.

Но здесь мы должны быть осторожны: мы должны спросить, является ли этот аргумент успешной частью естественной теологии, *доказывает* ли он существование Бога. Как я полагаю, ответ должен быть отрицательным. В конечном счете доказательство в пользу существования Бога может иметь смысл, не доказывая при этом Его существование в любом значимом смысле¹⁶. Поскольку я верю в Бога, я считаю, что следующее доказательство имеет смысл:

Либо Бог существует, либо $7 + 5 = 14$;

Ложно, что $7 + 5 = 14$;

Следовательно, Бог существует.

Но очевидно, что это — не доказательство: никто не примет первой посылки, если уже не принял вывода. Конечно, рассмотренное нами онтологическое доказательство не подобно этому просто, но должно допустить, что не каждый, кто понимает и раздумывает о его главной посылке (что *возможно* существование максимально большого сущего), примет его. Тем не менее я думаю, очевидно, что нет ничего *противоречащего разуму* или *нерационального* в том, чтобы принять эту посылку¹⁷. Следовательно, касательно этого доказательства я утверждаю то, что оно устанавливает не *истинность*

* *simpliciter* (лат.) — безусловно. — Прим. пер.

теизма, но его рациональную приемлемость. И поэтому оно достигает по крайней мере одной из своих целей в традиции естественной теологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *St. Anselm. Proslogion. Chap. 2 / Ontological Argument. Ed. Plantinga A. New York: Doubleday Anchor, 1965. P. 3–4. (* Русский пер. приводится по: Ансельм Кентерберийский. Прослогион. Гл. II // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 128–129. — Прим. пер.)*

² *Ibid.*, p. 4. (Русский пер.: Там же. — Прим. пер.)

³ *Plantinga A. The Ontological Argument. P. 11. (* Русский пер. выполнен по: Gaunilo maioris monasterii. Liber pro insipiente. VI. PL 158; 246–247. — Прим. пер.)*

⁴ *Ibid.*, p. 13–27.

⁵ *Kant I. Critique of Pure Reason. Ed. Smith N. K. New York: Macmillan Co., 1929. Некоторые относящиеся к этому вопросу пассажи перепечатаны в: Plantinga A. The Ontological Argument. P. 57–64.*

⁶ *Plantinga A. The Ontological Argument. P. 59. (* Русский пер. приводится по: Кант И. Критика чистого разума. Кн. II, гл. III, р. IV // Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского; сверен и отред. Ц. Г. Арзаканяном, М. И. Иткиным. М.: Мысль, 1994. С. 359–360. — Прим. пер.)*

⁷ *Plantinga A. The Ontological Argument. P. 59. (* Русский пер. приводится по: Там же. С. 361–362. — Прим. пер.)*

⁸ Более детальное и пространное обсуждение этого аргумента см. в: *Plantinga A. God and Other Minds. Ithaca: Cornell University Press, 1967. P. 29–38. <Плантинга А. Бог и другие сознания>; Plantinga A. Kant's Objection to the Ontological Argument // Journal of Philosophy. New York, 1966. Vol. 66. P. 537. <Плантинга А. Кантово возражение против онтологического доказательства>.*

⁹ Эта критика данной версии доказательства по существу следует мысли Дэвида Льюиса: *Lewis D. Anselm and Actuality // Nous. Detroit, 1970. Vol. 4, № 2. P. 175–188. См. также: Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press, 1974. P. 202–205.*

¹⁰ *Hartshorne C. Man's Vision of God. New York: Harper and Row, 1941. Частично воспроизведено в: Plantinga A. The Ontological Argument. New York: Doubleday Anchor, 1965 P. 123–135.*

¹¹ *Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // Philosophical Review. Ithaca, 1960. Vol. 69. Воспроизведено в: Plantinga A. The Ontological Argument. New York: Doubleday Anchor, 1965 P. 136–159.*

¹² См.: *Plantinga A. World and Essence // Philosophical Review. Ithaca, 1970. Vol. 79. P. 475; Idem. The Nature of Necessity. Chap. 4, sec. 6.*

¹³ Findlay J. N. Can God's Existence Be Disproved? // Mind. Oxford, 1948. Vol. 57, № 226. P. 176–183. Воспроизведено в: Plantinga A. The Ontological Argument. New York: Doubleday Anchor, 1965. P. 111–122.

¹⁴ Findlay J. N. Can God's Existence Be Disproved? // Plantinga A. The Ontological Argument. New York: Doubleday Anchor, 1965. P. 119. Финдлей больше не придерживается этого мнения. См. вступление к его книге «Восхождение к Абсолюту» (Findlay J. N. Ascent to the Absolute: metaphysical papers and lectures. London: Allen & Unwin, 1970).

¹⁵ Ibid., p. 117.

¹⁶ См.: Mavrodes G. Belief in God. New York: Macmillan Co., 1970. P. 22 ff.

¹⁷ Подробнее об этом см. в: Plantinga A. The Nature of Necessity. Chap. 10, sec. 8.

ГЛАВА 4

ИРРАЦИОНАЛЕН ЛИ НАТУРАЛИЗМ?

I. ПРОБЛЕМА

Предположим, вы верите в то, что должное функционирование (*proper function*)¹ для наших когнитивных способностей (или для любых иных природных органов или систем) действительно существует, и допустим, что вы верите также в то, что не может быть никакой натуралистической оценки, редукции или анализа понятия «должное функционирование», тогда у вас будут иметься основания для убедительной аргументации против метафизического натурализма. Это умозаключение в пользу *ложности* натурализма: если ваши послышки истинны, то натурализм ложен. В настоящей главе я собираюсь разработать два эпистемологических аргумента против метафизического натурализма: однако основной из них говорит не о ложности натурализма, но приводит к тому выводу, что принимать его иррационально. Различие между ними такое же, как между аргументацией от наличия зла к тому, что теизм *ложен*, и аргументацией от эвиденциалистского возражения против теистической веры о том, что, в любом случае, теизм нельзя принимать рационально, будь теизм истинен или ложен¹.

Большинство из нас считают (или по размышлении стали бы считать), что по крайней мере *одна* функция или цель наших когнитивных способностей — обеспечивать нас истинными убеждениями. Более того, мы считаем, что когда они работают надлежащим образом (в соответствии с планом на их счет), то большей частью они дают нам истинные убеждения. Разумеется, необходимы оговорки.

¹ *Примечание составителя.* О понятии «должное функционирование» см. главу 6 ниже. См. также: «Подтверждение и должное функционирование» (№ 28 Библиографии), откуда взята настоящая глава.

Имеются разнообразные исключения и особые случаи: зрительные иллюзии, механизмы наподобие забывания родовых болей, оптимизм касательно выздоровления, не подтвержденный соответствующей статистикой, непреднамеренные абстрактные субпродукты и т. д. Также имеются области познавательной деятельности, отмеченные многочисленными разногласиями, сильно различными мнениями: на ум приходят философия и исследование Писания. В данном случае абсолютное разномнение и обширное разнообразие и противоположность позиций наводит на мысль, что в этих областях либо не у всех из нас когнитивные способности *функционируют* в соответствии с замыслом, либо это не те случаи, когда соответствующие сегменты замысла нацелены на достижение истины, либо сам замысел в этих областях имеет недостатки.

Все же в отношении большей части познавательной деятельности мы принимаем и то, что цель (функция) наших когнитивных способностей должна обеспечивать нас истинными или правдоподобными верованиями, и то, что большей частью они это и делают. Например, мы допускаем, что большинство данных памяти по крайней мере почти верны. Конечно, верно, что, если вы опросите пятерых свидетелей несчастного случая, вы можете услышать пять разных версий события. Все же они будут согласны в том, что *несчастный случай* на самом деле имел место и что это была *автомобильная* катастрофа (в противоположность, скажем, морскому бедствию или извержению вулкана); как правило, они согласятся и в количестве транспортных средств, участвовавших в аварии (особенно, если их число мало), а также в примерном определении места происшествия (в Абердине, Шотландия, или в Абердине, Южная Дакота) и т. д. И все это при более значительном и глубоком согласии в том, что существуют автомобили; что они не исчезают, когда их никто не наблюдает; что если их сбрасывают с вертолета, то они падают вниз, а не поднимаются вверх; что автомобилями управляют люди, использующие их, чтобы добираться до нужных мест; что мало когда ими управляют трехлетние дети; что у водителей имеются цели; что они придерживаются верований и часто они поступают на основании этих целей и убеждений; что мало кто из них (или их водителей) был более чем в нескольких милях от поверхности Земли; что мир существовал задолго до этого (скажем, гораздо дольше

десяти минут), и в миллионах других подобных муровских трюизмах. (Конечно, случаются разномыслия, возможно в плену когнитивной дисфункции или искажающей когнитивные способности философской теории.) Мы полагаем, что наши способности в одних сферах гораздо лучше адаптированы для достижения истины, чем в других. Мы хороши в элементарной арифметике и логике, в восприятии объектов средней величины в обычных условиях. Нам также хорошо удается запоминать определенные виды вещей: я с легкостью могу вспомнить, что у меня было на завтрак этим утром, где вчера находился мой офис и был ли прошлой ночью в моем доме большой взрыв. Однако все становится гораздо сложнее, когда мы начинаем точно воссоздавать то, каково это быть, скажем, греком в V в. до н. э. (не говоря уже о том, что значит быть летучей мышью), либо устанавливать, истинна ли аксиома выбора или континуум-гипотеза*; возможно, дело становится еще сложнее, когда надо определить, как следует интерпретировать квантовую механику и какова субъядерная область кварка и глюона, если на самом деле есть такая реальность. Тем не менее остается большая область для действия нашего познания, в которой мы считаем, что наши познавательные способности предоставляют нам истину.

* Аксиома выбора — одно из самых знаменитых и оспариваемых утверждений теории множеств. Она необходима тогда, когда имеется бесконечное семейство конечных множеств и производится выбор одного элемента из каждого множества. Аксиома выбора утверждает, что для всякого семейства множеств x существует функция f , такая, что если $z \in x$ и $z \notin \emptyset$, то f выдает элемент z в качестве значения на z . Функция выбирает по элементу $(f'z) \in z$ из каждого множества z , $z \in x$, $z \notin \emptyset$. Особенность этого утверждения такова, что функция f никак не определяется по множеству x : доказывается существование множества, но не указывается индивидуального примера. Подробнее см. в: *Медведев Ф. А.* Аксиома выбора и математический анализ // Историко-математические исследования. М., 1980. Вып. XXV. С. 169; *Колмогоров А. Н., Драгалин А. Г.* Математическая логика. 3-е изд., стереотип. М.: КомКнига, 2006. С. 155–156; *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. М.: Наука, 1971. С. 217–219. Континуум-гипотеза Кантора гласит, что не существует бесконечных множеств, имеющих мощность, строго промежуточную между счетным множеством и континуумом. Континуум-гипотезу нельзя ни доказать, ни опровергнуть средствами логики. См.: *Колмогоров А. Н., Драгалин А. Г.* Математическая логика. 3-е изд., стереотип. М.: КомКнига, 2006. С. 155. — *Прим. пер.*

Но нет ли здесь проблемы для натуралиста? Во всяком случае, для натуралиста, считающего, что мы и наши познавательные способности вышли на сцену после нескольких миллиардов лет эволюции (посредством естественного отбора, генетического изменения и других слепых процессов, работающих на материале генетического разнообразия и случайной мутации генов)? Однажды Ричард Доукинз (согласно Питеру Медавару, «один из самых блестящих представителей подрастающего поколения биологов») на одном изысканном обеде при свечах в одном колледже Оксфордского университета склонился к А. Дж. Айеру и заметил, что он не может представить себе атеиста до 1859 г. (года издания дарвинского «Происхождения видов»): «Хотя можно было логически придерживаться атеизма до Дарвина, — сказал он, — Дарвин дал атеисту возможность быть интеллектуально убедительным»².

Итак, Доукинз считает, что Дарвин дал атеисту возможность быть интеллектуально убедительным. Но, может быть, здесь-то Доукинз абсолютно неправ. Возможно, истина скрывается в противоположном. Ведь если наши познавательные способности сформировались так, как считает Доукинз, то их предельной целью или функцией (если у них вообще *есть* цель или функция) было что-то наподобие *выживания* (индивидуального, вида, гена или генотипа), но тогда кажется изначально сомнительным то, что среди их функций (предельной, непосредственной или иных) было бы производство истинных верований. Обсуждая этот вопрос, Патриция Чёрчлэнд заявляет, что наиболее важным в связи с человеческим мозгом является то, что он эволюционировал, следовательно, как она говорит, его главная функция заключается в предоставлении возможности организму *двигаться* соответствующим образом:

Сводя вопрос к главному, [можно сказать, что] нервная система позволяет организму преуспеть в четырех *F*: питании (*feeding*), спасении (*fleeing*), борьбе (*fighting*) и воспроизводстве (*reproducing*)*. Главная задача нервной системы — двигать части тела туда, где им следует быть с целью спасения организма. <...>. Развитие и сенсомоторный контроль дают эволюционное преимущество:

* Иногда вместо «воспроизведение» (*reproducing*) используют слово «блуд» (*fornication*). Тогда, действительно, получается 4 F. — Прим. пер.

более иллюзорный способ представления [мира] является преимуществом *до тех пор, пока согласован со способом жизни организма и увеличивает шансы организма на выживание* [курсив — Чёрчлэнд]. Истина, чтобы ею ни являлось, определенно занимает последнее место³.

Я полагаю, что смысл того, что она хочет сказать, заключается в том, что (с натуралистической перспективы) эволюция гарантирует самое большее то, что мы *ведем* себя в определенных ситуациях так, чтобы способствовать выживанию или выживанию в течение детородного возраста. Тогда главной функцией или целью («задачей», как говорит Чёрчлэнд) наших познавательных способностей является не производство истинных или достоверных верований, но, напротив, способствование выживанию посредством передвижения части тела в нужное место. Эволюция отвечает только за то (и это самое большее), чтобы наше *поведение* было разумно адаптировано к тем обстоятельствам, в которых нашли себя наши предки. Следовательно, она по большей части не гарантирует истинных и достоверных верований. Конечно, наши верования *могут* большей частью *быть* истинными и достоверными (ниже я буду опускать слово «достоверные»), но нет никакого основания полагать, что они *будут* таковыми: естественный отбор заинтересован не в истине, а в надлежащем поведении. Следовательно, то, что говорит Чёрчлэнд, предполагает, что естественная эволюция — соединение метафизического натурализма с точкой зрения, что мы и наши познавательные способности вращены механизмами и процессами, предполагаемыми современной теорией эволюции, — дает основание сомневаться в двух вещах: (а) что *целью* наших когнитивных систем является предоставление нам истинных верований и (б) что они на самом деле большей частью *дают* нам истинные верования.

Однако, очевидно, У. В. О. Куайн и Карл Поппер возражают против этого. Поппер утверждает, что поскольку мы эволюционировали и выжили, постольку мы можем быть достаточно уверены, что наши гипотезы и догадки о том, каков мир, большей частью верны⁴. А Куайн говорит, что находит поддержку в Дарвине:

Что составляет ясный смысл, так эта вторая часть проблемы индукции: почему наше врожденное субъективное расположение качеств так хорошо согласуется с функционально релевантной

группировкой в природе, так что они дают нашим индуктивным заключениям возможность оказываться верными? Почему наше субъективное расположение качеств должно иметь опору в природе и требование в отношении будущего? Имеется некоторая поддержка у Дарвина. Если врожденное человеку расположение качеств связано с генами, то тогда расположения, которые привели к самым удачным индукциям, будут иметь тенденцию доминировать над другими через естественный отбор. Создания, продолжительно ошибающиеся в своих индуктивных выводах, имеют печальную, но похвальную тенденцию вымирать до воспроизведения своего вида⁵.

В самом деле, Куайн находил гораздо больше поддержки у Дарвина, чем сам Дарвин:

У меня, — говорит Дарвин, — всегда возникает ужасное сомнение, имеют ли ценность или вообще заслуживают ли доверия убеждения человеческого разума, которые развились из разума низших животных. Будет ли кто-то доверять убеждениям разума мартышки, если в этом разуме вообще имеются какие-либо убеждения?⁶

Итак, как кажется с одной стороны мы имеем Куайна и Поппера, а с другой Дарвина и Чёрчлэнд. Кто же прав? Более важный вопрос: в чем же именно заключается проблема? Как кажется, Дарвин и Чёрчлэнд верят в то, что (естественная) эволюция дает основание сомневаться в том, что человеческие познавательные способности большей частью дают истинные верования, назовем это: «Сомнением Дарвина». Очевидно, что Куайн и Поппер, с другой стороны, утверждают, что теория эволюции дает основания верить в противоположное: в то, что человеческие познавательные способности *дают* большей частью истинные верования. Как мы должны понимать эту оппозицию?

II. СОМНЕНИЕ ДАРВИНА

Одна заключается возможность в том, что, может быть, Дарвин и Чёрчлэнд хотят предложить нам считать, что определенная объективная условная вероятность относительно низка — вероятность надежности человеческих познавательных способностей (того, что они дают большей частью истинные верования), при том что человеческие существа *обладают* познавательными способностями (такого

рода, которыми обладаем мы) и что эти способности являются результатом эволюции (дарвиновская слепая эволюция, не руководимая рукой Бога или любой другой личностью). Если и метафизический натурализм, и этот эволюционистский подход истинны, то наши познавательные способности являются результатом таких слепых механизмов, как естественный отбор, работающий на таком материале, как генетическое изменение в виде случайной генетической мутации. Эволюция заинтересована не в истинных верованиях, а в выживании и приспособленности. Следовательно, невероятно, чтобы непосредственной или любой другой функцией наших познавательных способностей было производство истинных верований, и вероятность надежности наших способностей (при условии естественной эволюции) будет достаточно низка. С другой стороны, Поппер и Куайн полагают, что эта вероятность довольно высока.

Тогда предмет спора — значение определенной условной вероятности: $P(R/(N\&E\&C))^7$. Здесь *N* — метафизический натурализм. Непросто определенно сказать, какой *это* натурализм, но, возможно, в данном контексте это и не нужно, известными примерами могут служить, скажем, воззрения Дэвида Армстронга, позже — Дарвина, Куайна и Бертрана Рассела. (Разумеется, ключевым представлением для метафизического натурализма является положение о том, что Бога в традиционном теистическом понимании не существует.) *E* — утверждение, что человеческие познавательные способности появились в результате действия механизмов, на которые обращает наше внимание современный эволюционизм. *C* — составное утверждение, точная формулировка которого сложна и не необходима, гласящее, каковы наши познавательные способности — память, восприятие, разум, «симпатия» Рида* — и какого рода верования они производят. С другой стороны, *R* — утверждение, что наши познавательные способности надежны (в целом и с упомянутыми оговорками) в том

* В книге «Подтвержденная христианская вера» Плантинга пишет: «...симпатия Томаса Рида, посредством которой мы приходим к осознанию того, что думают, чувствуют и во что верят другие люди» (*Plantinga A. Warranted Christian Belief. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 147*). Среди других компонент познавательных способностей Плантинга указывает интроспекцию, индукцию, свидетельства других людей и доверие этим свидетельствам (*Ibid.*). — *Прим. пер.*

смысле, что они дают большей частью истинные верования в адекватной для них среде. Вопрос состоит в следующем: какова вероятность *R* на основании *N&E&C*? (Или, возможно, значение *данного* вопроса основывается на его отношении к *этому* <вопросу>: какова вероятность того, что вера, сформированная человеческими познавательными способностями, *истинна* при условии *N&E&C*?) И если мы истолкуем спор в этом смысле, то Дарвин и Чёрчлэнд говорят, что эта вероятность относительно мала, тогда как Куайн и Поппер полагают, что она достаточно высока.

А. СТИЧ ПРОТИВ ПАНЛОГОСА*

Итак, какого рода соображения будут иметь отношение к данному вопросу? Рассмотрим умозаключение, имплицитно содержащееся в пассаже Куайна, который говорит: «Создания, продолжительно ошибающиеся в своих индуктивных выводах, имеют печальную, но похвальную склонность умирать до воспроизведения своего вида»; человечество, к счастью, не вымерло до продолжения своего вида; поэтому, вероятно, мы, люди, не ошибаемся продолжительно в своих индуктивных выводах. Конечно, это утверждение установлено для индукций; но, предположительно, то же самое имеет место в отношении некоторых из всех наших других типичных верований. (Согласно Дж. Фодору, «дарвиновский отбор гарантирует, что организмы либо знают элементы логики, либо вымирают»⁸.) Как кажется, утверждение состоит в том, что процессы отбора, вовлеченные в эволюцию, скорее дают надежные когнитивные способности, при том условии, что они вообще их дают.

Стивен Стич пытается установить довод, имплицитно содержащийся в кратких и загадочных ремарках Куайна и Поппера. Он замечает, что версии этого аргумента широко распространены в устной традиции, но детально разрабатываются редко, если вообще разрабатываются. Стич представляет дело так, что этот довод, по существу, включает в себя две посылки: (а) «эволюция производит организмы с хорошими соответствующими оптимально задуманным

* Стивен Стич (*Stephen Stich*) — известный американский философ, профессор Университета Ратджерс, известен своими работами по философии сознания, когнитивной науке, эпистемологии и этике. — *Прим. пер.*

характеристикам или системам качествами»⁹ и (b) «оптимально задуманная когнитивная система — это рациональная когнитивная система», где (при одном из двух рассмотренных им пониманий «рационального») *рациональная* когнитивная система, в свою очередь, является *надежной* когнитивной системой, той, которая дает преимущество истинным верованиям. Стич хочет «прояснить, что имеются большие проблемы для тех, кто полагает, что эволюционистские соображения налагают занятные ограничения на иррациональность»¹⁰. Я думаю, что он показывает то, что отрицания (a) и (b) никак не противоречат современной эволюционистской теории и не кажутся невероятными по отношению к ней.

Атакуя (a), он указывает, что естественный отбор — не единственный процесс, задействованный в эволюции; также (среди прочих) имеется случайная генетическая мутация, которая «может привести к исключению более подходящего гена и фиксации менее подходящего». Например, в популяции морских чаек может возникнуть генетически обусловленная и предпочтительная с точки зрения адаптации черта; возможно, шесть членов стаи обладают ею. Птицы собираются по окрасу*, но, к сожалению, в месте природной катастрофы, так что все они оказываются в волне прилива или <гибнут> при извержении вулкана или от большого метеорита. Таким образом, более подходящий ген исключен из популяции. (Так же может функционировать способ закрепления гена в малой популяции благодаря случайной миграции.) Далее, в отношении (a) он указывает, что нет никаких оснований считать неизбежным то, что естественный отбор будет иметь *возможность* выбирать [ген] в соответствии с оптимальным замыслом. Например, положительная с точки зрения адаптации черта может быть связана плеiotропией** с негативной для адаптации чертой (когда один ген кодирует более чем одну черту или систему); тогда может стать так, что ген избирается и сохраняется вследствие своей связи с положительной чертой, а негативная черта сохраняется

* В оригинале Плантинга приводит английскую пословицу *Being birds of a feather, they flock together*, которую мы переводим дословно, а ее русский аналог — «Свойка свояка видит издалика». — *Прим. пер.*

** Плеiotропия (от греч. *πλείων* — «больше» и *τρέπειν* — «поворачивать, превращать») — явление множественного действия гена, выражающееся в его способности влиять на несколько фенотипических признаков. — *Прим. пер.*

в силу своей связи с геном. Настоящая оптимальная система — такая, в которой имеется положительная черта без отрицательной, — может никогда и не проявиться или же обнаружиться слишком поздно для встраивания в текущее развитие организма¹¹.

В отношении утверждения (b), гласящего, что оптимально задуманная когнитивная система рациональна (т. е. надежна), Стич замечает сначала, что, по-видимому, оптимальный замысел должен пониматься в терминах приспособляемости: «С точки зрения естественного отбора можно сказать, что одна система задумана лучше, чем другая, если организм, обладающий первой, будет лучше приспособлен (т. е. его выживание и успешное воспроизведение будут более вероятны), чем представитель того же рода, обладающий второй системой. Система оптимально задумана, если она повышает биологическое приспособление лучше, чем альтернативная» (*Ibid.*, p. 57). Затем он доказывает, что не нужно, чтобы надежные когнитивные системы больше увеличивали приспособление, чем ненадежные. Он говорит, что дело обстоит совсем не так, что из любых двух когнитивных систем S_1 и S_2 если S_1 надежнее S_2 , то S_1 больше увеличивает приспособление, чем S_2 . Например, S_1 может иметь слишком высокую цену по затратам энергии или способности памяти, а менее надежная S_2 может производить больше ложных верований, но тем не менее больше способствовать выживанию¹².

Итак, суть утверждения Стича заключается в следующем: с точки зрения современной эволюционистской теории основания для поддержки (a) или (b) малы. Но верно ли он идентифицировал выводы (или послышки) того, что собирается опровергать¹³? «Теперь у нас есть пара аргументов, — говорит он, — в пользу утверждения, что эволюция и естественный отбор *гарантируют* по крайней мере близкое приближение к полной рациональности в нормальных организмах, включая нас самих» (*Ibid.*, p. 59, курсив — А. Плантинги) и «существенной составляющей в обоих аргументах, нацеленной на то, чтобы показать, что эволюция *обеспечивает* рациональность, является...» (*Ibid.*, p. 63, курсив — А. Плантинги). Если его цель — породить сомнение в этих аргументах, принимая при этом, что эти аргументы направлены на поддержку утверждения, что эволюция и естественный отбор *гарантируют* или *обеспечивают* рациональность, то он ее определенно достиг. Но, возможно, Куайн и Поппер

и их единомышленники не собирались утверждать нечто столь сильное. Возможно, они собирались отстаивать только то, что довольно или весьма *вероятно*, что наши познавательные способности надежны, учитывая, что и эти наши способности эволюционировали согласно представлениям современной эволюционистской теории; возможно, они собирались отстаивать только то, что $P(R/(N\&E\&C))$ достаточно высока. Стич показывает, что весьма возможно, что мы и наши познавательные способности эволюционировали так, как это утверждает современный эволюционизм, и что эти познавательные способности были ненадежными. Но это не имеет отношения к доводу Куайна, понятому в качестве имплицитного аргумента в пользу того, что $P(R/(N\&E\&C))$ довольно высока и *a fortiori** не служит доводом, поддерживающим «сомнение Дарвина», т. е. в пользу утверждения, что $P(R/(N\&E\&C))$ достаточно низка.

В. УСОВЕРШЕНСТВОВАННОЕ СОМНЕНИЕ

Можем ли мы составить аргумент для «сомнения Дарвина» из (среди прочего) материалов, представленных Стичем? Во избежание неуместных отвлечений, допустим, что мы мыслим не о нас и наших предках, но о гипотетической популяции творений, весьма похожих на нас, обитающих на планете, подобной Земле. (Дарвин предлагал мыслить о других видах, например обезьянах.) Допустим, у этих созданий есть познавательные способности, они придерживаются верований, меняют их, делают умозаключения и т. д.; и допустим, эти создания появились в результате естественных процессов, подтвержденных современным эволюционизмом. Какова вероятность того, что их [познавательные] способности надежны? Какова $P(R/(N\&E\&C))$, определенная не для нас, но для них? Согласно Куайну и Попперу, эта вероятность должна быть достаточно высокой: верование связано с действием таким образом, что устойчивое ложное верование ведет к плохо приспособленному поведению, и в этом случае возможно, что предки этих созданий проявляли бы ту самую печальную, но похвальную склонность, о которой говорил Куайн.

Теперь о противоположном аргументе. Во-первых, возможно, что их *поведение* приспособлено; но ничто из этого не характеризует

* *a fortiori* (лат.) — тем более, особенно. — Прим. пер.

их верования. В конце концов, нам не дано, что их верования хотя бы причинно связаны с их поведением, поскольку не дано, что их верования представляют собой нечто большее, чем эпифеномены, не являющиеся причинами поступков. Возможно, их верования не являются причинами их поведения и не являются следствиями поступков. (Без сомнения, верования, вероятно, обуславливаются *чем-то*, находящимся внутри этих созданий или имеющим отношение к ним, но не необходимо, чтобы они обуславливались их поступками.) Вы можете возразить, что в *вашем* значении слова «верование» верования *располагаются* среди процессов (возможно, нейронные структуры), которые (вместе с желанием, страхом и т. п.) *являются* весьма эффективными. Что ж, вы имеете право использовать это слово по своему усмотрению, но тогда моя позиция может быть сформулирована так: при *этом* значении слова «верования» может быть и так, что убеждения с пропозициональным содержанием не являются верованиями, т. е. у них нет причинной силы. То, что имеются нейронные структуры или процессы, демонстрирующие и пропозициональное содержание, и причинную силу в отношении поведения, не может быть предметом дефиниций; и, возможно, то, что демонстрирует причинную силу, не выражает вид отношения к содержанию (к пропозиции), которое верование, содержащееся в пропозиции *p*, должно выражать в отношении *p*. Вы говорите, что в этом случае то, что находится в таком отношении к пропозиции (если вообще что-то подобное имеет место), не было бы верованием (потому что вы считаете, что верования должны обладать причинной силой). Скажу я вам, что нет никакого смысла в споре о словах: я представляю вам термин «верование» и формулирую свою позицию, используя другие термины. Я заявляю, что то, что находится в таком отношении (возможно, это — ментальные акты) к содержанию (к пропозициям), не обладает причинной силой. Называйте подобные вещи так, как вам вздумается: *они* либо истинны, либо ложны, и мы спрашиваем о вероятности *их* истинности или ложности. Если они, как бы мы их ни называли, не имеют причинной связи с поведением, то тогда они, так сказать, *невидимы* для эволюции. И тогда тот факт, что они появились в продолжение эволюционной истории этих существ, не прибавит никакой вероятности тому, что они большей частью истинны или почти истинны, чем преимущественно ложны. В самом

деле, вероятность того, что они большей частью истинны, была бы оценена как достаточно низкая.

Вторая возможность заключается в том, что верования этих созданий не являются *причинами* поступков, но их *следствиями* или следствиями ближайших причин, также являющихся причинами поведения. Их верования могут быть подобием декорации, которая не вовлечена в причинно-следственную связь, ведущую к действиям. Их блуждающие верования могут быть ничуть не более причинами их поведения, чем наши сны причинами нашего. Это может быть посредством плеiotропии: гены, кодирующие важные для выживания черты, также кодируют сознание и веру; но последние не участвуют в этиологии действия. Разумеется, при этих условиях их верования могут быть большей частью ложными. *Может* быть так, что одно из этих созданий верит в то, что оно присутствует на этом изысканном обеде в Оксфорде, тогда как на самом деле оно прокладывает свой путь через девственные топи, отчаянно отбиваясь от голодных крокодилов. При условии этой возможности, как и при условии первой, вероятность надежности их познавательных способностей мала.

Третья возможность заключается в том, что верования на самом деле являются причинами поступков, но не через свое *содержание*: выражаясь на модном сейчас жаргоне, можно предположить, что это утверждение будет предположением того, что верования являются причинами в силу своего *синтаксиса*, а не своей *семантики*. В самом деле, этот тезис — часть популярного сегодня подхода, компьютерной теории интеллекта¹⁴. Я очень громко читаю стихотворение — настолько громко, что разбиваю стакан¹⁵. Издаваемые мною звуки имеют смысл, но их смысл как причина не имеет отношения к разбиванию стакана. Точно также может быть, что верования этих созданий являются причинами, но не через посредство их содержания. Значительная доля вероятности должна быть зарезервирована за этой возможностью; при этом условии, как и при предыдущих двух, вероятность того, что верования этих созданий будут большей частью истинными, мала.

Четвертая возможность. Может быть, что верование является причиной поведения (как «семантически», так и «синтаксически»), но *плохо приспособленного*. Как отмечает Стич, вполне возможно (и это согласуется с современной теорией эволюции), чтобы система

или черта, которая на деле плохо приспособлена — по меньшей мере менее адаптирована, чем доступные альтернативы, могла бы тем не менее стать приспособленной и способствующей выживанию. Возможно, что «мировоззренческие системы» этих созданий подобны альбинизму, открытому у многих арктических животных, или серповидно-клеточной анемии — плохо приспособленные, но связанные с генами, кодирующими поведение или черты, приводящие к выживанию. Они могут быть плохо приспособленными в двух смыслах. Во-первых, возможно, их верования — что-то наподобие энергозатратного отвлечения, заставляющего этих созданий участвовать в повышающем шансы на выживание поведении (пока все хорошо), но гораздо менее эффективным и экономным способом, чем в том случае, когда причинные связи обходились без верований. Во-вторых, может быть, что верования на самом деле производят плохо приспособленное поведение. Возможно, что немного плохо приспособленная структура «верование–поведение» кодируется той же генетической структурой, которая дает приспособленное поведение. Допустим, верования этих созданий большей частью не производят приспособленное поведение, однако механизмы, которые производят верования, могут все же сохраниться. Возможно, что в целом их поведение в достаточной степени приспособлено, даже если таков не каждый его сегмент. Тогда должна быть зарезервирована некоторая вероятность для того случая, что эти создания обладают плохо приспособленными познавательными способностями, но все же они выживают. Еще раз: при этой возможности вероятность того, что их верования будут большей частью истинны, достаточно низка.

Пятая (заключительная) возможность говорит о том, что верования наших гипотетических созданий и в самом деле причинно связаны с их поведением, а также приспособлены. Допустим тогда, что у наших созданий имеются «мировоззренческие системы» и что эти системы приспособлены: они дают приспособленное поведение и в терминах ресурсов их цена не слишком высока. Какова вероятность того (при этом допущении и N&E&C), что их познавательные способности надежны, и какова вероятность того, что верование, произведенное этими способностями, истинное?

Не так высока, как вы могли бы подумать. Ведь, разумеется, сами верования не являются непосредственными причинами действий:

верования, желания и другое делают это вместе. Допустим, мы, все немного упростив, скажем, что мое поведение есть результат действия моих верований и желаний как причин. Тогда проблема заключается в том, что, очевидно, существует какое-то количество различных структур верований и желаний, которые приведут к одному и тому же действию, и среди них будет множество таких <структур>, в которых верования совершенно ложны. Пол — доисторический гоминоид, крайности процесса выживания требуют от него, чтобы он избегал тигров. Имеется множество способов проявления этого поведения: например, убежать, забраться на крутую гору или заползти в нору, слишком малую для тигра, или нырнуть в доступное озеро. Выберем любое такое подходящее особенное поведение *B*. Мы считаем, что Пол реализует *B*, т. к., будучи чувствительным малым, он испытывает отвращение к перспективе быть съеденным и верит, что *B* — хороший способ расстроить планы тигра.

Но ясно, что это избегание могло быть результатом тысячи других комбинаций «вера–желание»: неопределенно много других систем «вера–желание» одинаково хорошо подходят к *B* (позвольте мне здесь проигнорировать сложность, возникающую из того факта, что у верований есть степени). Возможно, Полу мысль быть съеденным очень нравится, но когда бы он ни увидел тигра, он всегда убегает, отыскивая лучшую перспективу, потому что считает маловероятным, чтобы тигр, которого он видит, его съел. Все это приводит его тело в правильное с точки зрения выживания место, и истинные верования в этом не участвуют. (Конечно, чтобы сохранить когерентность, мы должны постулировать и другие изменения в способе рассуждений Пола, включая изменения верований в результате опыта.) Или, возможно, он думает, что тигр — это большая, приветливая, привлекательная кошечка, и хочет побаловать ее, но он также считает, что лучший способ ее побаловать — убежать от нее. Или, может быть, он спутал бег по направлению к ней с бегом от нее, веря в то, что в реальности бегство от нее означает приближение к ней. Или, возможно, он полагает, что тигр — периодически повторяющаяся иллюзия, и, желая сохранить себя в форме, он решил пробегать милю во весь опор, когда бы он ни столкнулся с этой иллюзией. Или, может быть, он считает, что собирается принять участие в забеге на 1 600 метров, хочет его выиграть и верит, что появление тигра — сигнал

к старту. Или, возможно... Ясно, что имеется любое число систем «верование—с—желанием», которые равнозначно подходят к данному поведению и в которых верования большей частью ложны. В самом деле, если мы подправим желание, все же у нас появится любое количество систем верований, которые приведут к такому поведению: возможно, Пол не хочет быть съеденным, но (а) полагает, что лучший способ избежать этого — бежать к тигру, (2) ошибочно считает, что бежит к тигру, тогда как на самом деле бежит от него.

Вы скажете, что эти возможности совершенно абсурдны. Следуя за Ричардом Грэнди, вы укажете, что, когда мы приписываем личностям системы веры и желания, мы пользуемся «принципами человечности», благодаря которым мы принимаем других такими, какими воспринимаем сами себя¹⁶. Вы переходите к подтверждению предположения Дэвида Льюиса о том, что в теории содержания требуются «принципы гуманности» для исключения этих нестандартных систем «верование-желание» как «глубоко иррациональных»; включенные в них содержания «немыслимы», и, следовательно, они лишаются права быть кандидатами на место чьей-то структуры «верование—желание»¹⁷. Разумеется, вы (и Грэнди, и Льюис) правы: приписывая верования другим, мы *думаем* о них то же, что и о себе. (Среди прочего это означает также: считать, что целью или функцией их когнитивных систем, как и наших, является выработка истинных верований.) Теория приписывания содержания в действительности требует большего, чем простое утверждение о том, что содержание моих верований должно соответствовать моему поведению и желаниям: данное утверждение оставляет слишком много неясного пространства в вопросе о том, чем при данных обстоятельствах может быть это содержание. Эти принципы гуманности будут исключать орды логически возможных систем «верование—желание», которыми как системами (учитывая человеческие ограничения) ни один человек обладать *не может*. Так, эти принципы исключают атрибутирование Полу логического всеведения (или вероятностной согласованности) или даже систему, включающую верование *de re* в отношении каждого действительного числа в (открытом) целом интервале больше 0. Эти принципы также исключают некоторые системы, которыми, как мы полагаем, в качестве систем *не будут* обладать люди. Соответственно, я не буду атрибутировать Полу мнение о том, что изумруды

голубые, или верование в то, что было бы не худо иметь на обед блюдец с грязью (*Elizabeth Anscombe. Intention. Sec. 38*).

Все эти доводы достаточно справедливы, но они не имеют отношения к настоящему вопросу. Верно, что подходящая «теория приписывания содержания» должна требовать нечто большее, чем то, что верование соответствует поведению. Она должна также учитывать и принимать то, что мы обычно думаем о наших желаниях, верованиях, обстоятельствах и отношениях между ними. Но в случае с нашей гипотетической популяцией эти «принципы гуманности» нерелевантны. Ведь нам не дано, что люди — члены этой популяции, и, что более важно, нам не дано, что эти принципы гуманности, эти представления здравого смысла об их поведении, верованиях и желаниях относятся к ним, истинны в отношении их. Мы не можем допускать, что их верования в определенных обстоятельствах будут подобны тем, какие мы бы имели, с нашей точки зрения, в данных обстоятельствах. Мы должны задаться вопросом, какого рода системы «верование–желание» возможны для этих созданий, имея в качестве условия только то, что они эволюционировали в соответствии с принципами современной теории эволюции; ясно, что эти фальсификации вполне возможны. Так что возможно, что их поведение адаптировано, а их системы верования и желания таковы, что они подходят этому адаптированному поведению; тем не менее эти верования могут быть весьма ошибочными. Имеется неопределенно много систем «верование–желание», подходящих адаптированному поведению, но не являющихся большей частью истинными там, где включаются верования. Доля вероятности должна быть также зарезервирована для этих возможностей.

Наш вопрос состоял в следующем: какова вероятность того, что когнитивные системы верований этих созданий надежны, при условии нашей гипотетической популяции и N&E&C? Кратко подведем итоги. Во-первых, при данных в вопросе условиях имеется вероятность того, что их верования никак причинно не связаны с их поведением. При этом условии было бы резонным предположить, что вероятность того, что данное верование истинное, будет около $1/2$, и поэтому также разумно предположить, что вероятность того, что их познавательные способности надежны (производят значительной частью достоверные верования), очень низка. Во-вторых, имеется некоторая вероятность того, что их верования и поведение причинно связаны,

но только как эпифеноменное следствие причин, которые также являются причинами поведения. В этом случае будет также резонным предположить, что вероятность надежности их когнитивных систем очень низка. В-третьих, есть вероятность того, что верования связаны с поведением только «синтаксически» и не «семантически». В этом случае также будет лишь малая вероятность того, что их познавательные способности надежны. В-четвертых, есть вероятность того, что их верования и поведение причинно связаны (и «семантически», и «синтаксически»), но эта связь плохо приспособлена. В этом случае было бы разумным предположить, что вероятность R низка. В-пятых, имеется также некоторая вероятность того, что их верования причинно связаны с их поведением и являются приспособленными. Однако, как мы видели, имеется неопределенно много систем «верование—желание», которые дают приспособленное поведение, но не являются надежными. В данном случае никто точно не знает, что сказать о вероятности того, что их когнитивные системы будут давать в основном истинные верования, но, возможно, было бы разумным оценить ее несколько больше $1/2$ ¹⁸. Все эти возможности взаимно исключают и все вместе исчерпывают. Если бы мы располагали определенными вероятностями для каждого из пяти случаев и определенными вероятностями для R в каждом из случаев, тогда бы вероятность R была оценена как среднее вероятностей для R для каждой из возможностей — определена вероятностями этих возможностей. (Разумеется, в данном случае у нас нет определенных вероятностей, но только смутные оценки; они дают ложное представление о точности в такой же мере, в какой упоминание соответствующей формулы.)

Тогда, пытаясь подходящим образом совместить эти вероятности, было бы разумно предположить, что вероятность R (надежность когнитивных систем этих созданий) относительно мала, что-то ниже $1/2$. Точнее, разумнее было бы считать весьма невероятной очень высокую статистическую вероятность надежности механизмов, порождающих верования, при условии, что они дают их предположенным образом. И более вероятно, что R менее вероятно, чем его отрицание, при N&E&C.

Теперь вернемся к «сомнению Дарвина». Рассуждения, применимые к этим гипотетическим созданиям, конечно, относятся также и к нам. Поэтому если мы считаем вероятность R при N&E&C

в отношении их относительно низкой, то нам следует полагать то же самое и о вероятности R уже применительно к *нам*. Возможно, что-то наподобие этого рассуждения подлежит «сомнению Дарвина», хотя Дарвин не имел в своем распоряжении преимуществ плейотропии, случайной генетической миграции, генетической фиксации через случайное блуждание и других украшений нынешней эволюционной теории. Рассмотренное таким образом, его утверждение гласит, что $P(R/(N\&E\&C))$, определенная для нас, достаточно низка, возможно что-то менее $1/2$. Доказательства этого рода менее чем принудительны, но было бы совершенно разумно подобным образом оценить эти вероятности.

III. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ ПРОТИВ НАТУРАЛИЗМА

Предположим, вы оцениваете эти вероятности примерно так: допустим, что вы соглашаетесь с Дарвином и принимаете, что значение $P(R/(N\&E\&C))$ достаточно малое. Но, допустим, вы также считаете, как и большинство из нас, что на самом деле наши познавательные способности *надежны* (учитывая ранее представленные оговорки и нюансы). Тогда в вашем распоряжении имеется простой вероятностный аргумент против натурализма и в пользу традиционного теизма, если вы считаете их альтернативами по существу. В соответствии с теоремой Байеса*:

* Теорема Байеса — одна из основных теорем элементарной теории вероятностей, которая определяет вероятность наступления события в условиях, когда на основе наблюдений известна лишь некоторая частичная информация о событиях; по формуле Байеса можно пересчитывать вероятность, учитывая как ранее известную информацию, так и данные новых наблюдений. То есть по известному факту события вычислить вероятность того, что оно было вызвано данной причиной.

$$P(A|B) = \frac{P(A|B) \times P(H)}{P(B)},$$

где $P(H)$ — априорная вероятность гипотезы H ;

$P(H|E)$ — вероятность гипотезы H при наступлении события E (апостериорная вероятность);

$P(E|H)$ — вероятность наступления события E при истинности гипотезы H ;

$P(E)$ — вероятность наступления события E .

— Прим. пер.

$$P\left(\frac{N\&E\&C}{R}\right) = \frac{(R(N\&E\&C)) \times P\left(\frac{R}{N\&E\&C}\right)}{P(R)},$$

где $P(N\&E\&C)$ — ваша оценка вероятности для $N\&E\&C$, независимая от рассмотрения R . Вы верите в R , поэтому приписываете ему значение около 1 и принимаете, что значение $P(R/(N\&E\&C))$ не больше $1/2$. Тогда значение $P((N\&E\&C)/R)$ будет не больше чем $1/2$ от $P(N\&E\&C)$ и поэтому будет достаточно низким. Вы верите в C (пропозицию, определяющую те виды познавательных способностей, которыми мы обладаем), поэтому вы приписываете ей очень высокую вероятность, соответственно, значение $P((N\&E)/R)$ будет также достаточно низким. Без сомнения, вы также припишете очень высокую вероятность условному высказыванию: *Если натурализм истинен, тогда наши способности появились в результате эволюции*. Тогда вы оцените значение $P(N/R)$ как достаточно низкое. Но вы убеждены, что R истинно, следовательно, у вас есть свидетельства против N . Поэтому ваше верование в надежность наших познавательных способностей дает вам основание для отрицания натурализма и принятия его противоположности.

Разумеется, тот же самый аргумент не имеет силы для традиционного теизма. С его точки зрения вероятность надежности наших познавательных способностей будет гораздо выше $1/2$. Ведь, согласно традиционному теизму (иудейскому, христианскому, исламскому), Бог сотворил нас по Своему образу и подобию, часть которого включает то, что мы обладаем знанием о большом количестве вопросов в большом количестве областей знания¹⁹. Поэтому, имея в виду, что прежние значения вероятностей традиционного теизма и натурализма сопоставимы, значение P (традиционный теизм/ R) будет значительно большим, чем значение $P(N/R)$.

IV. ОСНОВНОЙ АРГУМЕНТ ПРОТИВ НАТУРАЛИЗМА

А. СНОВА УСОВЕРШЕНСТВОВАННОЕ СОМНЕНИЕ

Все же аргумент в пользу низкой оценки $P(R/(N\&E\&C))$ никак неопровержим. В частности, наши оценки различных вероятностей,

использованных в оценке $P(R/(N\&E\&C))$ в отношении нашей гипотетической популяции, были (по необходимости) в высшей степени неточными и плохо фундированными. Поэтому вы совершенно обоснованно можете придерживаться убеждения, что простой агностицизм — правильная линия рассуждения: никто просто не знает (и не имеет адекватного способа это выяснить), *какое* значение может иметь $(P(R/(N\&E\&C)))$. Оно может быть очень низким, а с другой стороны, весьма высоким. Вы скажете, что в силу наших ограниченных познавательных возможностей правильная стратегия — не придерживаться какой-либо точки зрения насчет возможного значения этой вероятности; надлежащая стратегия — агностицизм. Это также представляется разумным. Соответственно, давайте на мгновение предположим, что правильная стратегия рассуждения об этой вероятности — *это* агностицизм. Что же тогда будет надлежащим отношением к R (определенному к данной гипотетической популяции)? Тот, кто принимает $N\&E$, а также считает, что правильная стратегия рассуждения о $P(R/(N\&E\&C))$ — одна из агностических, имеет хорошие доводы также и в пользу агностицизма в отношении R . У него нет иных источников информации (у стратегии не может быть источников информации) о R (для данной популяции), а имеющиеся не дают ему оснований ни верить, ни не верить в R . Обсуждаемая в вопросе пропозиция из тех, для рациональной веры в которую необходимы доказательства, т. к. нет аргументов, что стратегия отказа от верования разумна.

Теперь допустим, что мы снова применяем то же рассуждение к нам самим и нашему познанию. Допустим, мы верим в то, что $N\&E$ истинно: мы эволюционировали в соответствии с процессами, предложенными современной теорией эволюции, не направленными и не организованными Богом или кем бы то ни было еще. Более того, допустим, мы считаем, что нет никакого способа определить для нас значение $P(R/(N\&E\&C))$. Каково правильное отношение к R ? Если у нас не будет дополнительной информации, тогда не будет ли агностицизм и отказ от веры правильным отношением, как и в отношении той гипотетической популяции?

Сравним это со случаем, когда верующая в Бога, бездумно начитавшись Фрейда, приходит к мысли, что религиозная вера вообще

и теистическая вера в частности почти всегда являются результатом осуществления желания. Теперь она считает, что эти верования являются результатом неправильно работающих в надлежащей среде и в соответствии с планом познавательных способностей, нацеленных на достижение истины, но они производятся исполнением желания, которое тоже обладает своей функцией, но не той, что направлена на достижение истинных верований. Допустим, эта верующая считает достоверной объективную вероятность осуществления желания (как механизма, производящего верование). Она может довольно верно оценить эту вероятность как относительно низкую; или же она может полагать, что правильная стратегия — это агностицизм; и она равным образом может придерживаться агностицизма в отношении вероятности того, что верование должно быть истинным, при условии, что это верование представляет собой результат осуществления желания. Но тогда в любом случае у нее имеется опровержение (*defeater*) для любого верования, произведенного обсуждаемым механизмом. Рассмотрим первый случай: она считает вероятность надежности <механизма> осуществления желания низкой, а вероятность того, что верование должно быть истинным, при условии, что оно произведено <механизмом> осуществления желания, оценивает не более, чем на $1/2$. Тогда у нее имеется прямое опровержение любого из ее верований, которые, как она считает, произведены <механизмом> осуществления желания. Ее ситуация подобна той, когда некто приходит на завод, видит сборочный конвейер, на котором перемещаются, по-видимому, красные приспособления, и торговый управляющий говорит ему, что эти приспособления освещены большим количеством красного света, с помощью которого можно определить трещины толщиной с волос, которые иначе не увидишь. Наша верующая может принять, что вероятность того, что приспособления красные, на основании того, что они выглядят красными, достаточно низка. И тогда у нее имеются основания сомневаться в том, что каждое приспособление, перемещающееся по конвейеру, красного цвета, несмотря на то что оно выглядит красным. В терминологии Джона Поллока (и поскольку я уже позаимствовал его пример, то почему бы и не использовать ее?), у нее имеется *отделяющее* опровержение (*undercutting defeater*), а не *оспаривающее* опровержение

(*rebutting defeater*)*. У нее не появилось доказательств того, что приспособление не красное, когда она пыталась опровергнуть верование в то, что оно все-таки красное. Скорее ее основания полагать, что оно красного цвета, были «отделены». И в самом деле, после того как она услышала (и поверила), что приспособления освещены красным светом, она, вероятно, не будет больше верить в то, что эти приспособления красного цвета.

Рассмотрим, с другой стороны, второй вариант этого дела, в котором верующая не приходит к верованию в то, что вероятность того, что приспособление красного цвета, при условии, что оно

* Джон Поллок (*John L. Pollock*) (1940–2009) — известный и влиятельный американский философ, автор работ по эпистемологии, философской логике, когнитивной науке и искусственному интеллекту. Поллок известен как один из основателей направления «опровергаемого рассуждения» (*Defeasible Reasoning*) в эпистемологии, сформулированного им в четырех работах: *Knowledge and Justification*. Princeton: Princeton University Press, 1974; *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa: Rowman-Littlefield, 1987; *Criteria and our knowledge of the material world* // *The Philosophical Review*. New York, 1967. Vol. 76. P. 28–60; *Defeasible reasoning* // *Cognitive Science*. Norwood, NJ, 1987. Vol. 11. P. 481–518. Идеи Поллока — результат осмысления им утверждений Родерика Чизхолма (*Roderick Chisholm*, 1916–1999) о том, что данные органов чувств, хотя они и опровержимы (*defeasible*), дают хорошие основания верить в соответствующие им факты окружающего мира (*Perceiving*. Princeton: Princeton University Press, 1957; *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966). Чизхолм утверждал, что если «мне краснеется» (*“I am appeared to redly”*), т. е. мое чувственное восприятие говорит, что я нахожусь в присутствии чего-то красного, то я имею право заключить, что я действительно нахожусь в присутствии чего-то красного. Однако этот вывод может быть опровергнут, если я пойму, что данная окружающая среда неестественна для моих органов чувств. Поллок подхватывает это рассуждение, преобразуя его в идею *prima facie* (на первый взгляд — *лат.*) причин и опровержения этих причин (*defeaters*). Поллок выделяет два вида опровержений: оспаривающее (*rebutting*), которое дает познающему субъекту *prima facie* причины верить в отрицание первоначального вывода, и отделяющее (*undercutting*), которое дает основания усомниться в привычной связи между посылками и выводом. Согласно Поллоку, вывод является подтвержденным (*warranted conclusion*), если он поддерживается неопровержимым аргументом, посылки которого выведены из полного набора свидетельств познающего субъекта. — *Прим. пер.*

выглядит красным, мала. Вместо этого она придерживается агностицизма в вопросе оценки этой вероятности. Как и ранее, торговый управляющий говорит ей, что эти приспособления освещены красным светом, но приходит вице-президент и говорит, что торговый управляющий страдает от высокоустойчивой, но, к счастью, специфичной галлюцинации, такой, что ему можно доверять во всех вопросах, кроме случаев с красным светом и приспособлениями. Тем не менее и *сам* вице-президент не выглядит полностью надежным человеком: наблюдается определенное изменение вокруг его глаз...

Тогда она не знает, *во что* верить касательно этого сомнительного красного света. Что ей следует думать о цвете этих приспособлений? По-видимому, она будет агностиком в вопросе оценки вероятности того, что приспособление красного цвета, при условии, что оно выглядит красным; она не будет знать, какой может быть вероятность; несмотря на все, что она знает, вероятность может быть очень низкой, но также может быть высокой. Таким образом, рациональной стратегией для нее будет агностическая позиция в вопросе, что говорит ей зрительное восприятие (пока рассматривается вопрос об определении цвета) в данной ситуации. Но тогда у нее имеются также хорошие основания занимать в равной степени агностическую позицию касательно высказывания *a* — *красное*, где *a* — любое из этих кажущихся красными приспособлений, выходящих с конвейера. У нее есть отделяющее опровержение для высказывания *a* — *красное*. Это опровержение дает ей основания быть агностиком в отношении этого высказывания. Если у нее нет опровержения для этого опровержения и никаких других свидетельств в пользу высказывания, тогда, принимая все во внимание, агностицизм будет для нее правильной позицией по отношению к нему.

Я думаю, что по аналогии то же самое касается верующей в Бога, о которой шла речь парой абзацев ранее. У нее также имеется отделяющее опровержение для веры в Бога. Если это опровержение останется, в свою очередь, неопровержимым и если у нее нет других источников для доказательства, тогда рациональной стратегией было бы отрицание веры в Бога. Конечно, это не означает, что она в действительности *могла* бы так поступить, но отрицание остается рациональной стратегией.

Теперь представим, что мы возвращаемся к тому, кто убежден в N&E, агностику в отношении $P(R/(N\&E\&C))$, — нечто подобное имеет место и для него. Он находится в той же ситуации в отношении любого верования B , что и верующий в Бога. Он находится в тех же условиях по отношению к B , что и наблюдательница за приспособлениями, которая не знает, чему или кому верить в вопросе об их красном цвете. Поэтому у него также имеются опровержение для B и хорошие основания быть агностиком по отношению к нему. Если у него нет опровержения на это опровержение и если нет других источников свидетельства, тогда агностицизм был бы рациональной стратегией в отношении B . Это не то же самое, что утверждать, что он в действительности смог бы отрицать B . Благодаря этой животной вере, подмеченной Юмом, Ридом и Сантаяной (но так названной только последним), есть шансы на то, что он так не поступил бы. Все же агностицизм — требование разума. Тогда мы имеем другой способ усовершенствовать «сомнение Дарвина» — способ, который не зависит от низкой оценки $P(R/(N\&E\&C))$, но вместо этого требует занимать агностическую позицию в отношении этой вероятности.

В. АРГУМЕНТ

В качестве краткого напоминания: «сомнение Дарвина» можно рассматривать как утверждение о том, что вероятность R при $N\&E\&C$ достаточно низка; как я показывал, это возможно. Но «сомнение Дарвина» может быть также рассмотрено как утверждение о том, что рациональное отношение, которое следует принять в оценке этой вероятности, — агностицизм; это более вероятно. Еще более вероятной представляется дизъюнкция этих двух утверждений: или рациональным отношением по отношению к этой вероятности будет утверждение, что она достаточно низка, или же рациональным отношением к ней является агностицизм. Но тогда у приверженца $N\&E$ имеется опровержение для любого верования B , которого он придерживается. Следующее, что необходимо отметить, это то, что B может быть самим $N\&E$; у нашего приверженца есть отделяющее опровержение для $N\&E$ — основание сомневаться в нем, быть агностиком по отношению к нему. (Это также справедливо, если он

не агностик в отношении $P(R/(N\&E\&C))$, но считает, что эта вероятность низка; в любом случае у него есть опровержение.) Если у него нет опровержения для этого опровержения и независимого свидетельства в его поддержку, — если его основания сомневаться в $N\&E$ остаются опровергнутыми, — то разумной стратегией было бы отрицание веры в $N\&E$.

И в этом месте мы должны сказать что-то особенное о $N\&E$. До настоящего момента мы объединяли вместе все наши познавательные способности, все наши источники веры и все виды верований, производимые ими. Но, возможно, эти различные виды способностей следует рассматривать отдельно. Понятно, что аргумент может быть сужен до определенных способностей, сил или производящих верования механизмов, и, возможно, результаты этого могут оказаться различными для разных случаев. И, конечно, аргумент применим к одним познавательным силам с большей вероятностью, чем к другим. Если имеются такие различия между этими способностями и силами, то, по-видимому, *восприятие* и *память* будут иметь преимущество по сравнению с теми познавательными способностями, посредством которых мы приходим к таким верованиям, как, скажем, о неполноте арифметики или независимости континуум-гипотезы от наивной теории множеств. Ведь даже если мы оценим вероятности отлично от способа, предложенного мною, даже если мы считаем вероятным, принимая все во внимание, что эволюция отобрала надежные познавательные способности, это будет относиться только к производящим верования познавательным способностям, адекватным задаче выживания и воспроизведения. Это имеет отношение, например, к механизмам, участвующим в логике и математике или теории множеств. Согласно Фодору (как мы видели), «дарвиновский отбор гарантирует, что организмы либо знают элементы логики, либо вымрут»; но это будет справедливым большей частью²⁰ только для элементарных разделов логики. Ведь знание о полноте логики первого порядка необходимо для выживания и воспроизводства только для адъюнкт-профессора логики.

Действительно, это же будет в целом справедливо для более теоретических частей науки²¹.

Эволюция предлагает такой статус для дистинкций, проводимых нами естественным образом, который отодвигает их далеко

от роли фундаментальных категорий в научном описании. Классификация по цвету или теперешние стабильные группы спаривания животных имеют ключевое значение для нашего выживания среди опасностей яда и клыка. Она же предполагает, что способность напрямую обнаруживать определенные классы и деления в мире не является фактором, которым руководствуются ученые в выборе теорий. Ведь нет никакой близкой связи между джунглями и доской. Из эволюции, очевидно, следует, что такие способности распознавания были «отобраны» фильтрующим процессом отбора, который в целом не имеет никакого отношения к успешному выбору теории. В самом деле, никакой способности спонтанного распознавания не может быть положительно атрибутирован какой-либо отдельный статус в рамках научного описания нашей эволюции. Даже если успешный выбор теории в будущем будет способствовать выживанию человеческого рода, он уже не может быть чертой, «отобранной для» нашей биологической истории²².

Поэтому даже если вы считаете, что дарвиновский отбор сделает возможным, чтобы определенные механизмы продуцирования верований (те, которые вовлечены в произведение верований, необходимых для выживания) были надежны, то это все же не будет справедливым для механизмов, вовлеченных в продуцирование теоретических постулатов научного знания, таких как E — сама эволюционная теория. И, конечно, то же относится и к N.

Итак, что мы поняли до сих пор, так это то, что у приверженца N&E есть опровержение для любого верования, которого он придерживается, и сильное опровержение для самого N&E. Если же у него нет никакого опровержения для этого опровержения, а также никакого независимого свидетельства, то агностицизм будет рациональным отношением к N&E.

Возможно, он будет утверждать, что у него имеется независимое свидетельство. «Действительно, — скажет он, — если бы N&E было всем, имеющимся у меня, то правильной познавательной установкой был бы агностицизм в отношении R и на самом деле в отношении любой пропозиции, произведенной моими способностями, продуцирующими верования, включая N&E. Но почему я не могу рассуждать индуктивно по следующей схеме? В самом деле, мои познавательные способности должны быть надежными. Так рассмотрим A₁ —

любое из моих верований. Естественно, я верю в A_1 , т. е. я верю в то, что A_1 истинно. Так что A_1 — одно из моих верований, и A_1 истинно; A_2 — одно из моих верований, и A_2 истинно; A_3 — одно из моих верований, и A_3 истинно и т. д. Поэтому индуктивно я доказываю, что все или почти все мои верования истинны; следовательно, я прихожу к выводу, что, вероятно, мои способности надежны (или, во всяком случае, вероятно, надежны *сейчас*), потому что, в сущности, возможно, чтобы каждое верование, произведенное ими в настоящий момент, было истинным».

Этот аргумент не должен встретить всеобщего одобрения. Сторонник N&E, вступая в спор таким образом, поступает не лучше, чем теист, утверждающий, что исполнение желания должно быть надежным механизмом, продуцирующим верования, приводя подобный аргумент для верований, произведенных, по его мнению, осуществлением желания. Он поступает не лучше, чем наблюдатель за приспособлением, который, в силу подобного аргумента, продолжает верить в то, что эти приспособления красные, даже после того как управляющий сказал ему, что они освещены красным светом. Понятно, что это — не метод истинной философии.

Соответственно, приверженец N&E не может отстаивать подобным способом то, будто у него имеется независимое свидетельство в пользу R. Конечно, он, скорее всего, не будет строить доказательство *таким* образом. Вероятнее, он предложит, чтобы мы приняли во внимание данные науки по этому вопросу: что говорит нам наука о вероятности надежности наших познавательных способностей? Но это тоже не работает. Рассмотрим научный аргумент (или любой другой), который он может предложить. У этого аргумента будут посылки; и, как он утверждает, эти посылки дают ему достаточные основания верить в R (или N&E). Но заметьте, что для каждой из этих посылок у него имеются те же самые опровержения, что и для R и N&E; и у него имеется то же опровержение для его веры в то, что эти посылки дают ему хорошие основания для принятия R (или N&E). У него есть основания сомневаться в этом веровании и в каждой из посылок, основания быть агностиком в отношении них. Очевидно, это основание не может быть опровергнуто в конечном счете неопровержимым опровержением. Он знает, что у него есть опровержение опровержения для каждого опровержения,

которое у него может оказаться: то самое отделяющее опровержение, которое прежде всего относится к R и к N&E.

Мы можем также сформулировать это утверждение следующим образом: любой предлагаемый им аргумент в пользу R является в данном контексте утонченно круговым или делающим вопрос бессмысленным. *Формально* аргумент не содержит логического круга: его вывод не присутствует в посылках. Но он (мы можем сказать) круговой *прагматически*: его смысл — дать нам основания доверять нашим познавательным способностям, но сам он заслуживает доверия только в том случае, если сами эти способности (по крайней мере те которые вовлечены в появлении данного аргумента) на самом деле заслуживают доверия. Таким образом, в следовании этой процедуре и представлении этого аргумента он тонко допускает ту самую пропозицию, которую он и собирается отстаивать. Как только я начинаю сомневаться в надежности моих познавательных способностей, я не могу должным образом пытаться ослабить это сомнение, изобретая *аргумент*, поскольку для этого я полагаюсь на те самые способности, в которых я сомневаюсь. Соединение эволюционного подхода с натурализмом дает их последователям основания сомневаться в том, что наши верования большей частью истинны; возможно, они в высшей степени ошибаются. Но тогда это не поможет *доказать*, что они не могут в высшей степени ошибаться; ибо сами основания недоверия нашим познавательным способностям будут основаниями недоверия способностям, порождающим верования, используемые в доказательстве.

Но (кто-то может сказать) не проблематичен ли приведенный аргумент? Приверженец N&E начинает (вполне естественно) с принятия N&E. После сообщения ему предыдущего соображения (так скажу я) он приходит к выводу, что у него имеется неопровержимое отделяющее опровержение для R и, следовательно, неопровержимое основание сомневаться в N&E. Следовательно (скажу я) принимать N&E нерационально до тех пор, пока у него не будет другого доказательства, но любое другое подразумеваемое доказательство станет объектом того же опровержения, что и N&E. А теперь следует возражение: как только наш последователь N&E начал сомневаться в R, он также должен начать сомневаться в его *опровержении* R, ибо, в конце концов, его опровержение зависит от его

верований, которые являются результатом деятельности его познавательных способностей. Поэтому его опровержение R (и N&E) является также опровержением этого опровержения, т. е. себя самого. Но тогда, когда он понимает *это* и *сомневается* в своем опровержении R, у него больше *нет* опровержения (неопровержимого или другого) для N&E. Поэтому как для него принятие N&E может быть иррациональным?

Что мы на самом деле получили, так это одну из тех опасных диалектических уловок, на которые обращал в свое время внимание Юм:

Если бы скептические рассуждения вообще могли остаться в целости и не уничтожить самих себя в силу собственной утонченности, то они попеременно были бы сильными и слабыми в зависимости от попеременных настроений нашего ума. Сперва разум является властителем престола, предписывает законы и диктует правила, обладая абсолютным могуществом и авторитетом. В силу этого враг разума вынужден искать покровительства у него же; пользуясь рациональными аргументами для доказательства ошибочности и недомыслия разума, он, так сказать, приобретает патент за подписью и с печатью последнего. Патент этот сначала пользуется авторитетом, пропорциональным первоначальному, непосредственному авторитету разума, которому сам патент обязан своим происхождением. Но так как предполагается, что назначение указанного патента — быть противоположным разуму, то он постепенно уменьшает как силу этого верховного владыки, так и свою собственную, пока наконец обе не обратятся в ничто посредством равномерного и одинакового ослабления. <...> К счастью, природа вовремя сокрушает силу всех скептических аргументов и не дает им оказывать значительное влияние на познание²³.

Когда приверженец N&E замечает, что у него имеется опровержение R, то на этом же этапе он замечает также (если ему сообщили о настоящем аргументе), что у него имеется опровержение N&E; на самом деле он замечает, что у него имеется опровержение любого своего верования. Однако, поскольку обладание этим опровержением N&E зависит от тех же верований, он теперь замечает, что у него имеется опровержение своего опровержения R и N&E, так что теперь у него *нет* никакого опровержения R и N&E. Таким образом,

его изначальное условие для веры в R и принятия N&E подтверждает само себя: на этой ступени у него снова имеется опровержение опровержения R и N&E, следовательно... Так разворачивается парализующая диалектика. После нескольких попаданий в эту ловушку нас извинят за то, что мы сдались в отчаянии или отвращении, и за присоединение к Юму. Итак, суть нашего возражения сохраняется: тот, кто принимает N&E (и ему сообщили о настоящем аргументе), имеет в своем распоряжении опровержение N&E, опровержение, которое не может быть опровергнуто неопровержимым опровержением. Иррационально ли принимать верование, если вы знаете, что для него в итоге у вас имеется неопровержимое опровержение?

Таким образом, у приверженца N&E имеется опровержение D для N&E, более того, опровержение, которое не может быть в конце концов опровергнуто: поскольку D присоединяется к любому рассуждению, постольку, стараясь его опровергнуть, можно перейти к следующему шагу. Если вы принимаете N&E, то у вас имеется максимально неопровержимое основание отрицать N&E, но тогда отрицать N&E будет рациональным поведением. Более того, если кто-то принимает условное высказывание *Если N истинно, то и E истинно*, то у него имеется окончательно неопровержимое опровержение для N. Тому, кто размышляет над принятием N и мечется между, скажем, N и теизмом, следует рассуждать следующим образом: если бы я принял N, у меня были бы хорошие и окончательно неопровержимые основания быть агностиком в отношении N, поэтому мне не следует принимать его. В отличие от предварительного аргумента, этот не утверждает *ложность* натурализма и, следовательно, истинность теизма (при условии, что натурализм и теизм — реальные возможности), ибо все, что показывает этот аргумент, это то, что натурализм все же может быть истинным. Но, напротив, этот аргумент (для тех, кто его осознал) говорит о том, что принимать натурализм иррационально. Он подобен автореферентному аргументу против классического фундаментализма*: классический фундаментализм либо ложен, либо у меня нет оснований принимать его, поэтому

* О классическом фундаментализме см. ниже: раздел II, глава 5 «Разум и вера в Бога», II. Аквинат и Фундаментализм, В. Фундаментализм. — *Прим. пер.*

(при условии, что я осознаю этот факт) я не могу оправданно принимать его²⁴. Но, разумеется, из этого не следует, что классический фундаментализм не *истинен*, поскольку этот аргумент показывает, что он может быть истинен, хотя и рационально неприемлем. Сходным образом обстоят дела и здесь. Наш аргумент доказывает не ложность натурализма, но нерациональность его принятия. Таким образом, вывод, который должен быть сделан, гласит, что соединение натурализма и эволюционной теории самоопровержимо: оно дает неопровержимое опровержение себя. Следовательно, эволюционизм представляет собой натурализм с неопровержимым опровержением. Но если натурализм истинен, то, разумеется, такова и теория эволюции. Следовательно, натурализм неприемлем.

С другой стороны, традиционный теист не принужден следовать отталкивающей уловке. С этой точки зрения его набор верований устойчив. У него нет соответствующих оснований ни сомневаться в том, что цель нашей когнитивной системы — производить истинные верования, ни считать, что $P(R/(N\&E\&C))$ низка, ни полагать, что вероятность истинности верования, при условии, что оно произведено его познавательными способностями, не превышает $1/2$. В самом деле, он может поддерживать некоторую форму [теории] эволюции; если он ее будет поддерживать, то это будет эволюция, направляемая и организуемая Богом. И в качестве традиционного теиста — как иудей, мусульманин или христианин²⁵ — он верит в то, что Бог — первый познающий, и Он создал нас, человеческие существа, по Своему образу, важная составляющая которого включает наделение их подобием Его сил познающего субъекта²⁶.

Конечно, неразумно для него *отстаивать*, будто в действительности верования большей частью истины, исходя из посылки, что мы созданы Богом по Его образу. Говоря точнее, неразумно полагать, будто он может следовать за Декартом, который начинал с общего сомнения в надежности нашей когнитивной природы, а затем использовать свою веру как посылку для аргумента, нацеленного на разрешение этого сомнения. В этом отношении абсолютно прав Томас Рид:

Декарт, безусловно, сделал ложный шаг в этом вопросе, предложив среди прочего сомнение: каким бы свидетельством ни обладал человек (от данных своего сознания, своих чувств, своей памяти

или своего разума), все же возможно, что некое злое существо предоставило ему эти способности с целью обмануть его, и, следовательно, им не должно доверять без должного поручительства. Чтобы устранить это сомнение, он пытается доказать существование Божества, которое не является обманщиком; из чего он приходит к выводу, что способности, которые Он сообщил человеку, истины и заслуживают доверия. Странно, что такой проницательный мыслитель не осознал, что в этом рассуждении очевидно содержится порочность. Ведь если наши способности подвержены ошибкам, почему они не могут обманывать нас и в этом рассуждении, как и в других?²⁷

Допустим, таким образом, что вы обнаруживаете себя сомневающимися в том, что наши познавательные способности продуцируют истину. Вы не можете опровергнуть это сомнение аргументом о Боге и Его правдивости, а на самом деле и вообще никаким аргументом, ибо этот аргумент будет, безусловно, столь же подозрителен, сколь и его источник. В данном случае вам не помогут никакие аргументы: здесь спасение должно быть благодатью, а не делами. Но, во-первых, у теиста нет ничего, что склоняло бы его в сторону подобного скептицизма, никакой элемент его нозетической структуры не указывает на это; нет никаких пропозиций, которые он заранее принимает просто в силу того, что он — теист, и которые совместно с формами мышления (например, системы опровержения) приводят его к отрицанию веры в то, что цель наших познавательных способностей — схватывание истины и что они большей частью достигают этой цели.

Итак, еще раз мы поняли, что натуралистическая эпистемология процветает в саду супернатуралистической метафизики. Натуралистическая эпистемология, соединенная с натуралистической метафизикой, приводит через <теорию> эволюции к скептицизму или нарушению критериев рациональности и не приводит к этому, когда она соединена с теизмом. Таким образом, эпистемологу-натуралисту следует предпочесть теизм метафизическому натурализму²⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. мою статью «Разум и вера в Бога» Глава 5 ниже, с. 189.

² *Dawkins R. The Blind Watchmaker. New York: Norton, 1986. P. 6, 7.*

³ Churchland P. S. Epistemology in the Age of Neuroscience // Journal of Philosophy. New York, 1987. Vol. 84, № 10. P. 548.

⁴ Popper K. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 261.

⁵ Quine W. V. O. Natural Kinds / Quine W. V. O. Ontological Relativity and Other Essays. New York: Columbia University Press, 1969. P. 126.

⁶ Darwin Ch. Letter to William Graham Down. July 3, 1881 / The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter. Ed. Darwin F. London: John Murray, Albermarle Street, 1887. Vol. I. P. 315–316.

⁷ Мы можем понимать эту вероятность в двух смыслах: как условную *эпистемическую* вероятность или как условную *объективную* вероятность. Каждая из них годится для моей аргументации, но мне следует считать, что понимать ее как объективную вероятность лучше, поскольку в данном контексте эпистемическая вероятность, возможно, должна следовать за известной (или предположенной) объективной вероятностью.

⁸ Fodor J. Three Cheers for Propositional Attitudes / Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981. P. 121.

⁹ Здесь я допускаю, что (а) должно пониматься как «эволюция *всегда* или *почти всегда* производит организмы с хорошими приблизительными соответствиями».

¹⁰ Stich S. The Fragmentation of Reason. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990. P. 56.

¹¹ Stich S. The Fragmentation of Reason. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990. P. 64. Он также приводит фантастические предположения о том, каким образом естественный отбор может никогда не избирать понастоящему оптимальные системы:

«Современные технологии позволяют создавать новейшие протезы конечностей из сплавов и коммуникационных систем, которые передают сигналы со скоростью света. В самом деле, представляется весьма вероятным, что определенные организмы обладали бы по-настоящему конкурентным преимуществом, если бы они были рождены с такими конечностями или же с нервной системой, передающей импульсы со скоростью света. То, что подобных созданий, разумеется, не существует, не показывает, что представленные изменения не повысили бы приспособляемость. Вернее, мы можем быть достаточно уверенны, что у естественного отбора никогда не было шанса оценить организмы, которые используют подобные материалы» (*Ibid.*, p. 65).

¹² «Очень осторожная, отводящая риск, выверенная стратегия — та, которая переходит к тому выводу, что опасность есть даже при малейшем намеке — обычно будет чаще приводить к ложным верованиям и реже к истинным, чем менее «заячья» стратегия, которой нужно больше

доказательств для формирования суждения. Тем не менее ненадежная, склонная к ошибке, отводящая риск стратегия скорее может быть подержана естественным отбором. Ведь естественный отбор не заботится об истине, его интересует только успешное воспроизведение» (*Ibid.*, p. 62).

Суть этого утверждения кажется верной, но ее релевантность не совсем очевидной. Утверждение, которое он собирается опровергнуть, состоит в том, что оптимально приспособленная система будет также и надежной (и, может быть, даже оптимально надежной); но это утверждение согласуется с существованием пары систем, одна из которых как больше увеличивает приспособление, так и менее надежна, чем другая. Рассмотрим по аналогии онтологическое доказательство: максимальная великость, без сомнения, требует, скажем, максимального превосходства в отношении знания, но из этого не следует, что если x больше, чем y , то x превосходит y в отношении знания.

¹³ Конечно, было бы просто неверно понять аргументы той позиции, которую он пытается опровергнуть, учитывая нежелание ее авторов выразить их ясно.

¹⁴ См., например: *Fodor J. Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology // Behavioral and Brain Sciences. 1980. P. 68*; см.: *Stich S. From Folk Psychology to Cognitive Science. Cambridge: MIT Press, 1983. Chap. 8 ff.* См. также: *Churchland P. Eliminative Materialism and Propositional Attitudes // Journal of Philosophy. 1981. Vol. 78*; *Fodor J. Psychosemantics. Cambridge: MIT Press, 1987*; *Loar B. Mind and Meaning. Cambridge: Cambridge University Press, 1981*; *Pylyshyn Z. Computation and Cognition. Cambridge: MIT Press, 1984.* Роберт Камминз заходит так далеко, что называет этот подход — подход, согласно которому репрезентации являются причинами в отношении своего синтаксиса, но не в отношении своей семантики или содержания, — воспринимаящим подходом, см. в: *Cummins R. Meaning and Mental Representation. Cambridge: MIT Press, 1984. P. 130.* Фрэд Дретски (*Dretske F. Explaining Behavior. Cambridge: MIT Press, 1988*) своей главной целью считает объяснение того, как возможно, чтобы верования (и другие репрезенты) выступали причинами через свое содержание.

¹⁵ Пример Дретски.

¹⁶ *Grandy R. Reference, Meaning and Belief // Journal of Philosophy. 1973. Vol. 70. P. 443 ff.*

¹⁷ *Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell Publishers, 1986. P. 38 ff., 107–108.*

¹⁸ Конечно, в отношении этих пяти случаев может быть и так, что релевантная вероятность меняется в зависимости от различных познавательных способностей. Возможно, что вероятности имеют самое высокое значение в отношении, скажем, восприятия и других источников верований, выходящих

на сцену в ситуации, критичной для выживания. Возможно, вероятности гораздо ниже в отношении тех видов интеллектуальной деятельности, которые одобряют те люди, репродуктивный возраст которых прошел, — такие деятельности как философия, литературная критика, разработка систем и эволюционная биология. См. с. 169.

¹⁹ Так, например, Фома Аквинский писал:

«Поскольку о человеке говорится как о [созданном] по образу Божию сообразно [его] разумной природе, то он наиболее совершенен как образ Божий в том, в чем разумная природа может наилучшим образом подражать Богу» (*Thomas Aquinatis. Summa Theologiae. I, q. 93, a. 4, co.*). (* Русский пер. приводится по: Фома Аквинский. Сумма теологии // Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. А. В. Апполонова. М.: Издатель С. А. Савин, 2007. С. 371–372. — *Прим. пер.*);

«Только в разумном творении обнаруживается подобие Богу сообразно модусу образа <...> Ведь в том, что касается репрезентации подобия божественной природы, разумные творения, как представляется, некоторым образом достигают репрезентации вида постольку, поскольку подражают Богу не только в том, что Он существует и живет, но и в том, что Он мыслит» (*Ibid.*, а. 6, со). (* Русский пер. приводится по: Там же. С. 376. — *Прим. пер.*)

²⁰ «Большей частью» потому, что, как я доказывал, если дарвиновский отбор что-то гарантирует, так это только то, что *поведение* организмов приспособлено: нет ничего, во что организму нужно *верить* (или *a fortiori* знать).

²¹ Эта мысль не ускользнула от тех, кто размышлял об этом. Согласно Эрвину Шрёдингеру, наша, людей, способность открывать законы природы — «чудо, которое может быть за пределами человеческого понимания» (*Schrödinger E. What is Life? Cambridge: Cambridge University Press, 1945. P. 31*). Согласно Эугену Вигнеру, «огромная польза математики в естественных науках — нечто граничащее с таинственностью, и нет рационального объяснения этому» (*Wigner E. The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences // Communications on Pure and Applied Mathematics. New York, 1960. Vol. 13. P. 2*) и «трудно избежать того впечатления, что мы сталкиваемся здесь с чудом, вполне сопоставимым по своей поразительной силе с тем чудом, что человеческий разум может непротиворечиво связать вместе тысячу доказательств, или с двумя чудами существования законов природы и способности человеческого разума обожествлять их» (*Ibid.*, p. 7). А Альберт Эйнштейн полагал, что познаваемость мира — это «чудо или вечная тайна» (*Einstein A. Lettres à Maurice Solovine. Paris: Gauthier-Villars, 1956. P. 115*).

²² *Van Fraassen B. Laws and Symmetry. Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 52–53.*

²³ *Hume D. Treatise of Human Nature. Ed. Selby-Bigge. With an analytical index. Oxford: Clarendon Press, 1888. I, IV, i. P. 187. (* Русский пер. приводится по: Юм Д. Трактат О человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 1 / Пер. С. И. Церетели. М.: Мысль, 1996. С. 238. — Прим. пер.)*

²⁴ См. мою книгу «Разум и вера в Бога» (*Reason and Belief in God*), глава 5 и ниже, с. 135 и след.

²⁵ Дела могут обстоять иначе в случае с теистом-минималистом — тем, кто считает, что существует всемогущий, всеведущий и абсолютно благой Бог, но не добавляет к этому, что Бог создал людей по своему образу^a.

^a Не совсем, правда, понятно, почему теист, придерживающийся данного убеждения, является «минималистом» — это нормативная теистическая позиция. — *Прим. ред.*

²⁶ Конечно, божественное знание существенно отличается от человеческого: Бог не был задуман, в отношении Него нет замысла (в том смысле, в котором это понятие приложимо к людям). Когда подобные термины, такие как «замысел», «должное функционирование» и «знание», применяются и к Богу, и к людям, они применяются, как указывал Аквинат, скорее *по аналогии*, чем унивокально. Что конкретно означает *аналогия* в данном случае? Разное (например, божественное знание, как и человеческое, требует и верований, и истины), но, возможно, главная аналогия заключается в следующем. Бог не был задуман; тем не менее имеется способ (если можно так выразиться), по которому работают его познавательные или эпистемические способности. Этот способ задается Его сущностными всеведением и необходимым существованием: Бог сущностно всеведущ, но также является необходимым сущим, поэтому то, что Бог верит в пропозицию *A*, если и только если *A* истинна, является необходимой истиной. Обозначим этот способ как *W*. *W* — что-то наподобие *идеала* для познающих существ — существ, способных иметь верования, устанавливать связи между высказываниями и придерживаться истинных верований. Этот способ идеален в следующем смысле. Допустим, что замысел в отношении познания *P* *совершеннее* замысла *P**, если существо, задуманное в соответствии с *P*, будет в эпистемологическом или познавательном отношении совершеннее существа, задуманного в соответствии с *P**. (Здесь также имеется относительность окружающей среды; более того, в сравнении замыслов будет участвовать и фактор стабильности их надежности в условиях изменения окружающей среды.) Добавим *W* к набору <способов познания>, который должен быть упорядочен. Возможно, тогда результирующее распределение не будет связанным; в наборе могут быть несопоставимые элементы. Но в этом распределении будет *максимальный* элемент — *W*. Следовательно, *W* — идеал для замыслов в отношении познания; и (частично) в силу этого отношения термин «знание» по аналогии применяется к Богу.

²⁷ *Reid Th. Essays on the Intellectual Powers of the Human Mind / Inquiries and Essays.* Ed. by Beanblossom R. and Lehrer K. Indianapolis: Hackett, 1983. VI, 5, 7. P. 276.

²⁸ Виктор Репперт напомнил мне, что данный аргумент весьма похож на аргументы, которые можно обнаружить в главах III и XIII книги «Чудо» К. С. Льюиса; рассуждение также напоминает рассуждение Ричарда Тэйлора из X главы его «Метафизики».

РАЗДЕЛ II

РЕФОРМАТСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Предложенный Плантингой в конце книги «*Бог и другие сознания*» аргумент о невозможности доказать существование Бога, равно как и обосновать веру в существование других сознательных существ (глава 1, раздел I), доказывает важное положение о теистической вере: она может быть рациональной без убедительного обоснования, т. е. можно рационально придерживаться теистической веры, хотя основания для этого не таковы, что с ними бы согласились все разумные люди. В конечном счете для многого из того, во что, как кажется, мы верим рационально и даже знаем, например что существуют другие сознания, нет убедительного доказательства. Поэтому если эти верования рациональны, то очевидно, что вера может быть рациональной и без убедительных доказательств. В свете этого вывода настойчивое утверждение о том, что к *теистической* вере применимы подобные требования рациональности, является лучшим примером двойных стандартов и нападок *ad hoc**.

Более решительно и неожиданно Плантинга утверждает это в заключительных страницах книги «*Бог и другие сознания*». По одному из поводов он говорит:

Я полагаю, что должно допустить, что у теиста нет хорошего ответа на просьбу объяснить его основания веры в существование Бога; как бы то ни было у него нет ответа, способного убедить скептика. Но должен ли у него быть ответ на этот вопрос, если его вера в Бога разумна, рационально оправданна, должен ли для любой пропозиции *p*, в которую я рационально верю, существовать ... ответ на «эпистемологический вопрос»: «Как я знаю, что *p* таково: какие имеются основания считать, что *p* истинно»? Вероятно, нет (с. 19).

* *ad hoc* (лат.) — к этому, для данного случая, для этой цели. — Прим. пер.

Как кажется, в данном месте Плантинга предполагает, что теистическая вера может быть рациональной *вообще* без апелляции к доказательству. Знакомые как с теологией и эпистемологией религиозной <веры> Жана Кальвина, так и с реформатскими истоками Плантинги не удивятся подобному предположению. Но для философского мира в целом подобное допущение может показаться верхом эпистемологической бессмыслицы¹.

Только несколькими годами позже Плантинга полностью переключил свое внимание на эту интригующую гипотезу. В заключении своей статьи «Вероятностный аргумент от зла» (№ 82 «Библиографии») он задумывается:

Допустим, мы утверждаем, что *основанием* нозтической структуры S является набор пропозиций, принимаемых S, но принимаемых им не на основе других пропозиций. Фундаментом моей нозтической структуры является набор пропозиций, на которых, как мы могли бы сказать, я основываюсь. О приемлемости других пропозиций я сужу на основании их отношения к тем, которые содержатся в <изначальном> наборе. Итак, ключевой вопрос состоит в том, почему существование Бога не может лежать в основании моей нозтической структуры. Почему, собственно, я не могу принять G [пропозицию о *существовании всеведущего, всемогущего и совершенно благого Бога*] в качестве члена этого набора?... Какие пропозиции могут относиться к основанию нозтической структуры? (с. 51).

В серии статей, опубликованных в 1980-е гг., Плантинга разрабатывал и защищал такой взгляд на теистическую веру, который он назвал «Реформатской эпистемологией»: теистическая вера совершенно рациональна, обоснованна, эпистемологически честна и может быть легитимным кандидатом на место знания без обращения к доказательству, даже если придерживающийся соответствующих верований не может защитить их перед лицом оппонента к совершенному удовлетворению последнего. Флагманской статьей в этой серии является «Разум и вера в Бога» (№ 68 «Библиографии») — большое и подробное исследование, в котором изучается все от средневековой науки до современной философии сознания. Отрывок статьи приводится в качестве главы 5 в настоящем издании².

Важно отличать реформатскую эпистемологию Плантинги от двух связанных, но существенно различных подходов в философской теологии. Во-первых, реформатская эпистемология не является фидеизмом. Фидеизм — это убежденность в том, что критерии разума не соответствуют делу оценки правильности теистической веры и неадекватны этому. Согласно фидеизму, вопрос «Рациональна ли теистическая вера?» так же неуместен, как вопрос «Является ли число 7 зеленым?» Плантинга же рассматривает вопрос «Рациональна ли теистическая вера?» как вполне уместный. Он бросает вызов тем, кто утверждает, что единственный способ, каким теистическая вера *может* быть признана рациональной, заключается в привлечении пропозициональных свидетельств и доказательств. Он доказывает, что имеются другие, более базовые, или фундаментальные критерии того, что верования могут быть рациональными, и что теистические верования могут быть рациональными в соответствии с этими критериями.

Во-вторых, важно отметить, что Плантинга не заявляет, будто он предлагает аргумент от религиозного опыта в смысле классической естественной теологии. Аргумент от религиозного опыта представляет собой попытку доказать, что Бог существует (в традиционном смысле «доказательства», используемом в естественной теологии), отсылая к существованию, распространенности и особенностям религиозного опыта. Обычно общий метод <такого аргумента> заключается в доказательстве того, что истина теизма дает наилучшее объяснение для подобного рода переживаний. Принимая это во внимание, Плантинга обращается к переживаниям верующих за неэвиденциалистскими рациональными основаниями теистической веры. Однако имеются по меньшей мере два существенных отличия его проекта от аргументов, основывающихся на религиозном опыте. Во-первых, Плантинга фокусируется на обычных, повседневных опытах веры, а не на экстраординарных, чудесных или т. н. «мистических» опытах, которые обычно находятся в фокусе аргументов от религиозного опыта. Во-вторых, Плантинга не обращается к этим опытам как к теистическим доказательствам в смысле естественной теологии. Он не утверждает, что эти опыты могут служить основанием аргументов в пользу существования Бога. И он не утверждает даже, что эти опыты могут служить легитимными основаниями

для кого-либо, кроме субъектов опыта. Но Плантинга говорит, что подобные опыты могут и на самом деле являются рациональным основанием теистической веры для того, кто переживает <опыт>, даже если он не может привести рациональных оснований в пользу теистической веры для кого-либо еще.

Эта работа и тот проект, который она в себе несет, могут расцениваться как наиболее известные и дискуссионные во всей философской деятельности Плантинги. Несмотря на то что его ответ на большую часть критики представлял собой опровержение или прояснение, Плантинга реагирует на вызовы — главным образом Стивена Викстры из Кальвин-колледжа и Джея ван Хука из Северо-Западного университета³, — утверждая, что он «нашел новое измерение» вопроса. Согласно этой критике, даже если теистическая вера рациональна в некотором слабом смысле, Плантинга еще не показал, что она может считаться знанием, даже если теизм верен. Другими словами, несмотря на все то, что Плантинга сказал в «Разуме и вере в Бога» и других работах, может быть и так, что кто-то никогда не сможет *узнать* без доказательств то, что Бог существует.

Ответом Плантинги на эту критику стало обсуждение вопроса о том, что необходимо добавить к истинному верованию, чтобы превратить его в знание, — вопрос, беспокоивший аналитических эпистемологов со времени обнаружения т. н. «проблемы Гетьера» в 1963 г.⁴. Вытесывая это мистическое свойство «подтверждения», он отправляется на поиски должного анализа «подтверждения», что нашло выражение в недавно опубликованном двухтомном исследовании (№ 28 и 29 Библиографии) по эпистемологии, ставшем предметом обсуждения и споров в американском философском мире⁵. По ходу дела он язвительно критикует традиционную декартовскую «интерналистскую» теорию познания, как и иные более популярные современные попытки представления интерналистских и экстерналистских альтернатив Декарту. Результатом этого труда стал анализ подтверждения (*warrant*), о котором Плантинга делает два утверждения: во-первых, это — собственно анализ, избегающий всех ловушек, на которые обречены его оппоненты; во-вторых, он дает изощренную схему, внутри которой теистическая вера может считаться знанием, если она истинна, хотя вера и не основана на доказательствах или пропозициональном свидетельстве⁶.

За несколько лет до издания книг о подтверждении Плантинга опубликовал две статьи о двух приведенных утверждениях. В «Положительном эпистемическом статусе и надлежащем функционировании» (№ 49 «Библиографии») была намечена его критика других подходов в эпистемологии и его собственный анализ подтверждения. «Обоснование и теизм» (№ 50 «Библиографии») показывает применимость этого анализа к проекту реформатской эпистемологии. Эта последняя статья включена в настоящее издание в качестве главы 6. (Одно только важное замечание: обе эти статьи были написаны до того, как Плантинга стал применять термин «подтверждение» для обозначения того качества, которое превращает истинную веру в знание. На этом, раннем, этапе для обозначения этого качества он использовал термин «положительный эпистемический статус», позаимствованный у Родерика Чизхолма.)

Последняя глава в этом разделе — довольно поздняя работа Плантинги, в которой он исследует то значение реформатской эпистемологии, которое оно может иметь для одной из самых популярных и дискуссионных тем современного религиозоведения — религиозного плюрализма. В «В защиту религиозного эксклюзивизма» Плантинга доказывает, что стандартное возражение против религиозного эксклюзивизма (что он спорен с моральной точки зрения и эпистемически не оправдан) неубедительно. В своей защите эксклюзивизма от различных форм этих обвинений Плантинга широко использует те виды опыта, которые, как он считает, возвращают рациональную теистическую веру, в частности те, которые касаются природы знания и подтверждения и разрабатываются им в его книге по этому вопросу. Кроме простой аргументации и выдержанного плантинговского рассуждения, которые представляет статья, он служит прекрасным примером того, как могут быть использованы выводы реформатской эпистемологии для открытия новых горизонтов в традиционных и современных спорах в философии и религии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Из собственных комментариев Плантинги к своей работе не ясно, до какой степени он простирает свое рассуждение в заключительных строках *«Бога и других сознаний»*. Рассуждая о своей книге, он только говорит:

В «Боге и других сознаниях» я признавал, что надлежащий способ подступиться к вопросу о рациональности теистической веры заключен в терминах доказательств существования и несуществования Бога. Как только стала очевидной неубедительность этого подхода, поскольку нет каких-либо на самом деле убедительных доказательств в пользу и против существования Бога, я начал открыто рассматривать эвиденциалистское возражение против теистической веры: о том, что теистическая вера иррациональна просто в силу того, что нет никаких свидетельств или, по крайней мере, имеются только недостаточные свидетельства в ее пользу.

(«Автобиографический очерк». С. 56. № 60 «Библиографии»).

² Редактировать эту большую работу (78 страниц в оригинальном издании) было просто. Оригинальный текст был напечатан двумя разными кеглями. Данное обстоятельство Плантинга объяснил так: «Основной текст напечатан большим кеглем, в нем технические детали и обсуждение смежных проблем сведено к минимуму. Разделы, набранные маленьким кеглем, развивают, уточняют рассуждение, в них же приводятся уточнения» (*Plantinga A. Reason and Belief in God / Faith and Rationality. Ed. Plantinga A., Wolterstorff N. Notre Dame: University of Notre Dame Press. P. 17*). В главе 5 опускаются разделы, напечатанные малым кеглем, и содержится только то, что Плантинга считал существенным для его позиции.

³ *Wykstra S. Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing Evidence' / Philosophy of Religion: Selected Readings. 2nd edition. Ed. Rowe W., Wainwright W. San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1989. P. 426–437. (3rd edition, 1998, p. 481–491). Van Hook J. Knowledge, Belief and Reformed Epistemology // Reformed Journal. Grand Rapids, 1982. Vol 32. P. 3–5; Idem. 'Knowledge' in Quotes // Reformed Journal. Grand Rapids, 1982. Vol 32. P. 8–9.*

⁴ *Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. Oxford, 1963. Vol. 23. P. 121–123.* В этой статье Геттьер бросает вызов однажды ставшему священным определению знания как обоснованной истинной вере, предлагая два контрпримера, поражающих своей простотой и глубиной. Многие исследования в области аналитической эпистемологии за последние тридцать с лишним лет посвящены вопросу о том, какую именно проблему открывают контрпримеры в анализе Геттьера и как она должна быть решена. Прекрасный обзор ответов, вызванных этими вопросами, см. в: *Shope R. K. The Analysis of Knowing: A Decade of research. Princeton: Princeton University Press, 1983.*

⁵ См., например, сборник, посвященный этим книгам, опубликованный в *Philosophy and Phenomenological Research. Providence, 1995. Vol. 55. P. 393–464.* В сборнике содержатся критические статьи Уильяма Олстона, Карла Гинета, Маттиаса Стеупа, Ричарда Суинберна и Джеймса Тейлора, а также краткая статья и ответы Плантинги (№ 16 и 17 Библиографии). Кроме того, под редакцией Джонатана Кванвига вышел том новых статей, посвященных

этим книгам: *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Alvin Plantinga's Theory of Knowledge*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.

⁶ На самом деле две книги о подтверждении только намекают на второе из утверждений, в них нет его полного обсуждения. Задуманный третий том этого исследования находился в стадии подготовки на момент издания этой книги, ориентировочно он будет озаглавлен *«Подтвержденная христианская вера»* и будет представлять собой полное исследование применимости анализа подтверждения к вопросам реформатской эпистемологии, естественной теологии и другим вопросам эпистемологии религиозной веры.

ГЛАВА 5

РАЗУМ И ВЕРА В БОГА

Вера в Бога — сердцевина и стержень христианской религии, как и иудаизма и ислама^а. Конечно, христиане могут не соглашаться, по крайней мере в акцентах, относительно того, что следует думать о Боге: например, некоторые могут подчеркивать Его неприятие греха, другие — Его любовь к творению. Более того, даже среди тех, кто называет себя христианскими теологами, можно найти таких софистов, которые говорят об освобождении христианства от веры в Бога, стремясь заменить ее на веру в «бытие само по себе» или в «основание бытия» или другие подобные вещи^б. Остается, однако, истинным то, что вера Бога — это основа христианства.

В этой работе я хотел бы обсудить связанный комплекс вопросов. Принимает ли верующий-в-Бога (*believer-in-God*) существование Бога на *веру* (*by faith*)*? Противоречит ли вера в Бога разуму, является ли она неразумной, иррациональной? Должны ли иметься *доказательства*, для того чтобы вера в Бога стала рациональной или разумной? Допустим, что вера в Бога *нерациональна*; но имеет ли это

^а Для религиозоведческой точности можно все-таки отметить, что для двух других теистических религий вера не является в такой же степени их «стержнем», как для христианства, например в иудаизме человек в гораздо большей мере полагается на оправдание от дел закона, чем через веру. — *Прим. ред.*

^б Скорее всего, Плантинга в первую очередь подразумевает Пауля Тиллиха с его безличностной «теоонтологией», взгляды которого весьма влиятельны в Америке. — *Прим. ред.*

* В данной статье Плантинга часто использует слова с одним значением, но различными по этимологии — *belief* и *faith*. Где это было стилистически возможно, *belief* мы переводили как «вера», а *faith* как «доверие». — *Прим. пер.*

какое-либо значение? Как в связи с этим обстоят дела с доказательствами существования Бога? Многие реформатские или кальвинистские мыслители и теологи были предубеждены против естественной теологии, понимаемой как попытка дать доказательства или предоставить аргументы в пользу существования Бога. Были ли они правы? Не кажется ли, на первый взгляд, эта враждебность по крайней мере вполне безвредной и, вероятно, полезной? Все это — некоторые вопросы, которые я намереваюсь обсудить. Если нам нужна общая рубрика, то все они подпадают под раздел «*вера и разум*» (*faith and reason*). Я полагаю, что реформатские или кальвинистские мыслители сказали что-то важное по этому поводу и что их основные интуиции были верными. Однако сказанное ими было большей частью неясным, расфокусированным, в высшей степени неопределенным. Я попытаюсь исправить эти недостатки, сформулировать и четко развить их идеи, связать эти интуитивные прозрения с более общими эпистемологическими соображениями.

То, что я собираюсь здесь сказать, лучше всего описать как реку Миссури: это соединение трех потоков — потоков ясной и прозрачной мысли, спешу добавить, а не мутной, грязной воды. Эти три потока мысли представляют собой, во-первых, размышление об эвиденциалистском возражении против теистической веры, которое утверждает, что вера в Бога неразумна, иррациональна, т. к. нет достаточных оснований в ее пользу; во-вторых, это размышление по поводу томистского представления о вере и разуме; и, в-третьих, размышление о реформатском возражении против естественной теологии. В части I я исследую эвиденциалистское возражение, пытаюсь яснее увидеть, что оно в себя включает и что оно предполагает. Часть II начнется с краткого обзора взглядов Фомы Аквинского о вере и знании; я буду доказывать, что эвиденциалистское возражение и концепция Аквината могут быть возведены к общему источнику — *классическому фундаментализму* — распространенному и широко принятому взгляду или подходу к понятиям веры, знания, верования, рациональности и связанным с этим темам. Я постараюсь разоблачить этот подход и затем продолжу доказывать, что классический фундаментализм и ложен, и автореференциально непоследователен, а поэтому он должен быть в целом отвергнут. В части III я буду исследовать реформатское возражение против есте-

ственной теологии. Я буду доказывать, что его лучше понимать как имплицитное отрицание классического фундаментализма в пользу того, что вера в Бога может является собственно базовой. Реформаторы придерживались того мнения, что верить в Бога вообще без каких-либо свидетельств или доказательств вполне правомерно, рационально, разумно и правильно. В этом отношении вера в Бога подобна вере в прошлое, в существование других людей и в существование материальных объектов. Я постараюсь сформулировать и четко выразить это утверждение, а в части IV защитить его от возражений.

1. ЭВИДЕНЦИАЛИСТСКОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ ПРОТИВ ВЕРЫ В БОГА

Итак, моя первая тема — эвиденциалистское возражение против теистической веры. Многие философы (назовем лишь У. К. Клиффорда¹, Брэнда Бланшарда², Бертрана Рассела³, Майкла Скривена⁴ и Энтони Флю⁵) утверждали, что вера в Бога иррациональна, или неразумна, или рационально неприемлема, или рационально безответственна, или ноэтически ниже нормы, потому что, как они говорят, нет *достаточных доказательств* в ее пользу. Однажды Бертрана Рассела спросили, что бы он сказал, если бы после смерти он очутился перед лицом Бога и Он ему бы задал вопрос, почему он не был верующим. Рассел ответил: «Я бы сказал: “Недостаточно доказательств, Боже! Недостаточно доказательств!”»⁶ У нас могут быть разные мнения о том, как был бы воспринят этот ответ; но, как и многие другие, Рассел полагал, что теистическая вера неразумна, поскольку в ее пользу недостаточно доказательств.

А. КАК НАМ СЛЕДУЕТ ИСТОЛКОВЫВАТЬ ПОНЯТИЕ «ТЕИСТИЧЕСКАЯ ВЕРА»?

Но как нам следует в данном случае истолковывать «теистическую веру»? Я говорил о «вере в Бога», что не является совершенно точным выражением. Ведь предмет нашего обсуждения состоит не в выяснении рациональной приемлемости веры в Бога, а рациональности веры в то, что Бог существует, в то, что *существует* такая личность, как Бог. А вера в Бога — совсем не то же самое, что вера в существование такой личности, как Бог. Вера в то, что

Бог существует, означает просто-напросто принятие как истинного определенного высказывания — возможно, высказывания о том, что существует Личность, сотворившая мир, не имеющая начала, обладающая совершенными мудростью, справедливостью, знанием и могуществом. Согласно Посланию Иакова, дьявол верит и трепещет. Однако дьявол не верит в Бога, поскольку вера в Бога — совсем иное дело. Тот, кто повторяет слова Апостольского символа веры «Верую в Бога, Отца Всемогущего...» и считает, что произнесенное — не просто принятие им определенных высказываний как истинных, вовлечен в нечто гораздо большее. Вера в Бога означает *доверие* Богу, принятие Бога, принятие Его намерений, посвящение своей жизни Богу, жизнь в Его присутствии. Для верующего весь мир говорит о Боге. Величественные горы, волнующийся океан, зеленеющие леса, голубое небо и яркий солнечный свет, друзей и семью, любовь в ее многочисленных видах и разнообразных проявлениях — все это и многое другое верующий воспринимает как дары Бога. Таким образом, вселенная принимает для него личностный оттенок; основополагающая истина о реальности становится истиной о *личности*. Поэтому вера в Бога — это действительно нечто больше, чем простое принятие высказывания о том, что Бог существует. Но если она и больше этого, то содержит в себе как минимум и это. Нельзя разумно верить в Бога и благодарить Его за горы, не веря, что *существует* такая личность, которую должно благодарить, и что она каким-то образом ответственна за существование гор. И никто не может доверять Богу и посвящать Ему свою жизнь, не веря в то, что Он существует, как говорится в Послании к Евреям: «Ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр 11:6).

Итак, следует различать веру в Бога и веру в то, что Бог существует. Однако, проведя это различие, я большей частью не буду его применять, употребляя выражения «вера в Бога» и «вера в то, что существует такая личность, как Бог» как синонимы. Следовательно, вопрос, который я хочу обсудить, заключается в том, рационально приемлема ли вера в Бога (вера в существование Бога). Но что означает верить в Бога или признавать, что Он существует? Что это за вера, рациональную приемлемость которой я намереваюсь исследовать? О каком Боге я говорю? Коротко говоря, ответ заключается

в следующем: это Бог Авраама, Исаака и Иакова; Бог иудейского и христианского Откровений — Бог Библии.

Следовательно, вера в существование Бога прежде всего означает, что мы придерживаемся *веры* определенного рода — экзистенциальной веры. Говорить, что Бог существует, означает утверждение определенного рода — экзистенциальное утверждение. Это означает ответить на самом глубинном уровне на вопрос: «Что имеет место быть?» Это может показаться слишком очевидным, и я бы не подчеркивал данный момент так сильно, если бы не тот факт, что, как кажется, некоторые философы и теологи не согласны с этим. Как это ни странно, они используют выражение «вера в Бога» и даже «вера в то, что Бог существует» таким образом, что верить в Бога совсем не означает, что мы придерживаемся каких-либо экзистенциальных верований. Например, многое из того, что говорит Рудольф Бультман, как кажется, предполагает, что верить в Бога совсем не то же самое, что верить в то, что <действительно> имеется существо определенного рода. Вместо этого вера в Бога означает принятие определенного отношения или поведения, или принятие своего рода решения — решения принять собственную конечность, отказавшись от тщетной попытки огородиться от греха, неудачи и смерти. А, согласно философу Ричарду Брэйзуэиту, религиозное утверждение — это «утверждение намерения вести себя определенным образом, отнесенного к существенно общему принципу быть моральным, вместе с имплицитным формулированием, необязательно в виде утверждений, определенных историй»⁷. Но тогда, согласно Брэйзуэиту, выходит, что, когда христианин утверждает: «Верую в Бога, Отца Всемогущего», он, в противоположность представляемому, т. е. тому, что он верит в существование *существа* определенного рода, утверждает, что он намеревается вести себя определенным образом. В *моем* способе употребления фразы «вера в Бога» она означает *веру*, а не решение вести себя определенным образом или принятие соответствующего поведения. И утверждение, что Бог существует, — не *экзистенциальное*, не утверждение о намерении вести себя определенным образом или что-то иное. Верить и утверждать, что Бог существует, означает верить и утверждать, что существует определенное сущее весьма специфического вида.

Какого вида? По-видимому, некоторые современные теологи, находясь под пагубным влиянием Канта, утверждают, что имя «Бог», в том смысле, в котором его употребляют христиане и другие, обозначает *идею*, или *понятие*, или *мысленную конструкцию* некоторого рода. Например, американский теолог Гордон Кауфман утверждает, что слово «Бог» «поднимает специальные проблемы значения, потому что это слово — существительное, которое по определению относится к трансцендентной реальности, которая поэтому не может быть обнаружена в опыте»⁸. Поразительным эхом отозвалась одна из известных кантовских дистинкций в различении Кауфмана «реального референта» (*real referent*) и «наличного референта» (*available referent*) понятия «Бог»:

Реальный референт «Бога» никогда не достигим для нас или никак не доступен для нашего наблюдения или опыта. Он всегда должен оставаться неизвестным X, предельной идеей без содержания⁹.

Для всех практических целей имеется *доступный референт* — частная воображаемая конструкция, имеющий существенное отношение к человеческой жизни и мысли. Когда мы поклоняемся или молимся, мы имеем в виду «наличного Бога» <...> Когда бы мы ни использовали слово «Бог», мы говорим и мыслим в терминах наличного Бога. В этом смысле для всех практических нужд «Бог» обозначает по своей сути ментальную или воображаемую конструкцию¹⁰.

Профессор Джон Хик предлагает сходное. В своей инаугурационной речи в Клэрмонтской теологической школе он предположил, что, когда христиане говорят о Боге, они имеют в виду определенный *образ*, *ментальную конструкцию* или *воображаемое создание* некоторого рода.

Все это — озадачивающие предположения. Если «мы говорим и мыслим, когда бы ни использовали слово “Бог” в терминах» кауфманского «наличного референта», и если наличный референт — ментальная или воображаемая конструкция, то, по-видимому, когда мы говорим: «Имеется Бог» или «Бог существует», мы подтверждаем существование определенного рода ментальной или воображаемой конструкции. Конечно же, это не так. А когда христиане говорят, например, что Бог сотворил мир, они на самом деле заявляют, что

образ или воображаемая конструкция, что бы этим ни было, сотворила мир. В лучшем случае это представляется нелепым. Во всяком случае, та вера, которую я собираюсь определить и обсудить, — это не вера в то, что существует воображаемая или ментальная конструкция некоторого сорта или что-то иное того же рода. Напротив, это вера, во-первых, в то, что существует определенного рода *личность* — существо, которое действует, имеет верования, цели и намерения. Во-вторых, эта личность нематериальна, существует *a se**, совершенна в своей благодати, знании и могуществе и такова, что мир в своем существовании зависит от нее.

В. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ТЕИСТИЧЕСКОЙ ВЕРЫ

Против веры в Бога было выдвинуто множество возражений. Во-первых, к ним относится утверждение о том, что как факт вера в Бога не существует, поскольку предложение «Бог существует», строго говоря, является бессмыслицей¹¹. Это позитивистское возражение сводится к тому, что такие предложения, как «Бог существует», неверифицируемы, а потому «когнитивно бессмысленны» (если использовать их прелестное выражение), а в этом случае они не составляют пропозиций. С этой точки зрения все те, кто заявляет, что верит в Бога, находятся в жалком положении утверждающего, что он верит в пропозицию, которая фактически не существует. К счастью, это возражение предано той безызвестности, которой оно и заслуживает, а посему я больше не буду говорить о нем¹².

Во-вторых, утверждается, что вера в Бога *внутренне противоречива* в том отношении, что невозможно (в широком логическом смысле), чтобы существовала такая личность, каковой теисты полагают Бога. Например, теисты заявляют, что Бог — это личность, не обладающая телом, но тем не менее действующая в мире. Некоторые философы парировали, заявляя, что идея личности, лишенной тела, невероятна, и идея личности, лишенной тела и *действующей*, также *очевидно* невероятна. Некоторые версии этих возражений представляют огромный интерес, однако я не собираюсь их здесь

* *a se* (лат.) — от себя. — Прим. пер.

обсуждать^с. Позвольте мне лишь высказать свое мнение, заключающееся в том, что ни одно из этих возражений не представляется неопровержимым; насколько я понимаю, понятие Бога вполне когерентно. В-третьих, некоторые критики доказывали, что <вера в> существование Бога несовместима с другими верованиями, очевидно истинными и обычно принимаемыми теистами. Наиболее распространенное возражение против теистической веры (дедуктивный аргумент от существования зла) относится к этой категории. Согласно этому возражению, существование всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога *логически несовместимо* с наличием зла в мире, признаваемым и утверждаемым теистами¹³. Со своей стороны, теисты заявляют, что в этом нет никакого противоречия¹⁴. Я же полагаю, что установившейся консенсус даже среди тех, кто принимает некоторую форму аргумента от зла, состоит в том, что дедуктивная форма аргумента от зла безуспешна.

В последнее время философы стали утверждать, что, хотя, возможно, существование Бога и совместимо с существованием обнаруживаемого нами количества зла разного рода, все же оно *маловероятно* или *невероятно* по сравнению с существованием зла: вероятность существования Бога в соотношении с существованием зла меньше вероятности несуществования Бога в соотношении с существованием зла. Следовательно, существование Бога представляется невероятным в соотношении с тем, что нам известно.

^с Это — классическое возражение против индийского теизма, выдвинутое буддистами, которых впоследствии поддержали мимансаки. Буддисты использовали аргумент от аналогии: все известные ремесленники наделены телом, а потому начало бестелесное не может быть деятелем (индийские теисты-наैयाки возражали, что телесный Ишвара был бы ограничен в своих возможностях). О том, что оно последнее время берется на вооружение западным атеизмом, свидетельствует, в частности, популярная книжка Ч. Талиаферро «Диалоги о Боге», в которой представлены обобщенные позиции теиста, атеиста, агностика и апофатика. Именно с этого аргумента начинается свой демарш представитель (или представительница) атеизма Пэт. Индийские корни его (ее) рассуждения вполне предположимы исходя из того, что и его (ее) оппонент теист (теистка) Хрис апеллирует также ко всем теистическим традициям, в том числе индийским. См.: *Taliaferro C. Dialogues about God. Lanham (Maryland), etc.: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, P. 2–4.* Вряд ли оно, однако, представляет собой «огромный интерес». — *Прим. ред.*

А поскольку теистическая вера *невероятна* в соотнесении с тем, что нам известно, постольку, согласно этому аргументу, принимать ее иррационально или интеллектуально неправильно. Хотя это возражение (вероятностный аргумент от зла) не занимает в данном случае центрального места, оно, однако, имеет интересное отношение к одной из моих главных тем — вопросу о том, может ли вера в Бога быть, строго говоря, базовой. Итак, рассмотрим его вкратце. Возражающий утверждает, что невероятно или маловероятно, чтобы

- (1) Бог был всемогущим, всеведущим, всеблагим создателем мира

при условии того количества и разнообразия зла, которое мы обнаруживаем в мире. Возможно, что *некоторое* зло необходимо для достижения определенных благих положений дел, но имеется очень *много* зла, большая часть которого кажется совершенно беспричинной. Поэтому оппонент утверждает, что (1) невероятно или маловероятно, при условии, что

- (2) Имеется 10^{13} терпентинов (*turps*) зла,

где терпентин — это основная единица измерения зла, равная, как вы можете догадаться, $1/10^{13}$ (от количества зла в мире).

Давайте оговоримся особо в целях рассуждения, что (1) на самом деле невероятно на основании (2). Давайте согласимся, что при условии существования 10^{13} терпентинов зла маловероятно, чтобы мир был сотворен Богом, совершенным в своем могуществе, знании и благодати. Что же из этого следует? Каким образом это рассуждение может быть истолковано в качестве возражения против теистической веры? Каким образом аргумент вытекает из него? Разумеется, из него не следует, что теизм ложен^с. Из него также не следует, что тот, кто принимает (1) и (2) (и, добавим, признает, что (1) невероятно вследствие (2)), имеет иррациональную систему верований или же виновен в нозтической неправильности. Поскольку *может* быть так, и это достаточно очевидно, что (1) невероятно вследствие (2),

^с Не совсем, однако, понятно, почему здесь у теиста не может вызвать возражений самое абсурдное в пропозиции (2) — предположение о том, что зло есть вообще сколько-нибудь исчислимая величина, наподобие сантиметров или миллиграммов. — *Прим. ред.*

но вероятно на основании чего-то иного, известного нам. Например, я могу знать как то, что

(3) Фейке — фриз, и 9 из 10 фризов не умеют плавать,

так и то, что

(4) Фейке — фризский спасатель, а 99 из 100 спасателей-фризов *умеют* плавать;

возможно придерживаться того мнения, что

(5) Фейке умеет плавать,

вероятно на основании (4), но невероятно на основании (3). Более того, если (3) и (4) — это все, что мы знаем о способности Фейке плавать, то представление о том, что он умеет плавать, эпистемически приемлемее для нас, нежели представление о том, что он не умеет плавать, хотя мы знаем нечто такое, на основании чего первое представление оказывается невероятным.

В самом деле, мы вполне хорошо можем *знать* и (3), и (5), мы можем знать пару пропозиций *A* и *B*, таких, что *A* невероятно на основании *B*. Поэтому даже если бы (2) было свидетельством против (1) или же (1) было невероятным на основании (2), из этого ничего еще не следовало бы. Но тогда каким образом может быть разработано это возражение? Как может продолжать оппонент?

По-видимому, оппонент имеет в виду, что (1) невероятно не просто на основании (2), но на основании некоего соответствующего корпуса *полного свидетельства* (*total evidence*) — возможно, всех свидетельств, которые имеет теист, или, возможно, набор свидетельств, которые теист должен рационально принимать. Возражающий должен предположить, что в данном случае имеется соответствующий корпус полного свидетельства, корпус, включающий (2). Его утверждение тогда состоит в том, что (1) невероятно на основании этого соответствующего полного свидетельства.

Сделаем шаг назад на мгновение и пересмотрим общую структуру вероятностного аргумента. Оппонент утверждает, что для теиста иррационально принимать веру в Бога, потому что Его существование невероятно на основании (2) — пропозиции, гласящей, что имеется 10^{13} терпентинов зла, истинность которой признается теистом.

Однако, как мы видели, даже если существование Бога невероятно на основании (2), этого факта совершенно недостаточно для доказательства иррациональности, присущей структуре верований теиста. Может быть множество пропозиций A и B , таких, что, хотя A невероятно на основании B , мы тем не менее совершенно правильно принимаем их оба. Тогда возражающий должен предполагать нечто наподобие следующего. Для любого данного теиста T имеется набор пропозиций T_s , конституирующий его *полное свидетельство*; для любой пропозиции A , принимаемой теистом, рационально принимать A , только если A не является невероятной на основании T_s . Утверждение оппонента состоит в том, что существование Бога *является* невероятным на основании T_s для любого (или почти любого) теиста^f.

Скажем, что T_s — набор доказательств теиста. Это — набор высказываний, в отношении которых его верования достоверны. Верование рационально приемлемо для теиста, только если оно вероятно на основании T_s . Итак, до сих пор мы не говорили, какого сорта пропозиции обнаруживаются в T_s . Возможно, это пропозиции, о которых теист *знает*, что они истинны, или, возможно, самое большое подмножество его верований, которые он может рационально принимать без свидетельств со стороны других пропозиций, или, возможно, набор пропозиций, которые он познает *непосредственно* — знает, но не на основании других пропозиций. Как бы мы ни определяли этот набор T_s , встающий перед нами вопрос, требующий неотложного решения, заключается в следующем: почему вера в Бога не может сама быть частью T_s ? Возможно, для теиста (по крайней мере для некоторых теистов) вера в Бога — член T_s , и в этом случае очевидно, что она не может быть невероятной на основании T_s . Возможно, *начинать с* веры в Бога — вполне в эпистемическом праве теиста, допуская, что эта пропозиция определяет рациональную правильность

^f Хотя Плантинга не раскрывает, что это за аргументы в загашнике у теиста, его теист был бы очень прав, если бы среди них был и тот, что изобилие «напрасных», ничем не заслуженных «бонусов», которые получают все живые существа, прежде всего люди, с избытком могло бы перевесить любое количество «терпентинов» зла. Причина, по которой современные «философские теологи» занимают в вопросе о теодицее (как и в обосновании существования Бога) преимущественно оборонительную позицию, может быть предметом отдельных размышлений. — *Прим. ред.*

других верований, которых придерживается теист. Если это так, то факт (если это факт), состоящий в том, что теистическое верование невероятно на основании существования зла, даже и не начинает показывать, что теист иррационален в принятии существования Бога. Таким образом, сдержанный ответ на вероятностный аргумент от зла прямо приводит к одному из вопросов, к которым я питаю глубокий интерес: с какого рода верований рационально или разумно *начинать*? Каковы те верования, которые можно принимать без доказательств, т. е. без доказательной базы со стороны других верований? Предлагающий вероятностный аргумент от зла просто *предполагает*, что вера в Бога не обладает таким статусом; хотя, возможно, он ошибается.

С. СФОРМУЛИРОВАННОЕ ЭВИДЕНЦИАЛИСТСКОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ

Теперь обратим внимание на эвиденциалистское возражение. Многие философы одобряли ту идею, что сила верования должна всегда быть пропорциональна силе доказательства в пользу этого верования. Так, согласно Джону Локку, рациональной личности свойственно «не поддерживать никакого положения с большей уверенностью, нежели позволяют доказательства, на которых оно построено» (Локк Д. Опыт о человеческом разумении. IV, 19, 1). Согласно Дэвиду Юму, «мудрый человек... соизмеряет свою веру с доказательством» (Юм Д. Исследование о человеческом познании. X). В XIX столетии появился У. К. Клиффорд — «прелестный *enfant terrible*», как его назвал Уильям Джеймс, — который настаивал, что принимать верование, для которого у вас нет достаточных доказательств, является грешным, безнравственным, отвратительным и, может быть, даже грубым:

Тот приобретет заслуги перед своими товарищами, кто будет охранять чистоту своих верований с фанатизмом ревнивца, чтобы они не зиждились на ненадежном основании, и оградит себя от несмываемого позора¹⁵.

Он дополняет, что если

верование было принято на недостаточных основаниях, то соизволение похищено. Оно не только обманывает нас, даруя нам

чувство силы, которой мы на самом деле не обладаем, но оно грешно, потому что украдено вопреки нашему долгу перед человечеством. Этот долг заключается в охране нас самих от подобных верований, как от чумы, которая в короткий срок может овладеть нашим телом и распространиться дальше по городу (*Clifford W. K. The Ethics of Belief. Lectures and Essays. London: Macmillan, 1879. С. 184*).

И, наконец,

резюмируя: неправильно всегда, везде и для кого-либо верить во что-то без достаточных доказательств (*Ibid.*, p. 186).

Несложно в этих изречениях распознать «тон грубоватого пафоса», который отмечает у него Джеймс. Конечно, Клиффорд придерживается того мнения, что верующий в Бога *принимает* эту веру при недостаточных доказательствах и поэтому пренебрегает своим долгом перед человечеством. Позже Бертран Рассел поддерживал ту же идею: «Дайте любой гипотезе, которая стоит потраченного вашего времени на ее рассмотрение, — говорит он, — ту степень веры, которую предоставляет доказательство». А доказательство, по его мнению, не дает оснований для веры в существование Бога.

1. Э. ФЛЮ: ПРЕЗУМПЦИЯ АТЕИЗМА

Совсем недавно Энтони Флю привлек внимание к тому, что он назвал «блестящим и захватывающим эссе» Клиффорда (возможно, в данном случае «захватывающий» следует понимать как «неотразимый»), а далее заявил, что в его словах утверждается «презумпция атеизма». Что же такое «презумпция атеизма» и почему нам следует полагать, что она есть? Флю формулирует свою мысль следующим образом:

То, что я собираюсь изучать — точка зрения, согласно которой спор о существовании Бога следует начинать с презумпции атеизма, согласно которой бремя доказательства должно лежать на теисте.

Однако слово «атеизм», согласно этой точке зрения, должно пониматься необычно. В то время как сейчас обычный смысл слова «атеист» в английском языке — «некто, утверждающий, что нет такого существа, как Бог», я хочу, чтобы это слово понималось

не позитивно, а негативно. Я хочу, чтобы оригинальная греческая приставка «а» читалась в <слове> «атеист» так же, как она обычно читается в других греко-английских словах вроде «аморальный», «атипичный» и «асимметричный». При таком понимании атеист становится не кем-то, кто положительно утверждает несуществование Бога, но тем, кто просто не является теистом¹⁶.

Что хочет показать сторонник моей презумпции атеизма, так это то, что спор о существовании Бога следует вести в определенном направлении и что предмет спора надо увидеть в определенной перспективе. Его тезис о бремени доказательства означает, что дело теиста, во-первых, представить и защищать свое понятие Бога и, во-вторых, предложить достаточное основание для веры в то, что у этого понятия и в самом деле есть референт» (с. 14–15).

Как же мы должны понимать это? Например, что означает: спор «следует начинать с презумпции атеизма»? С какого рода предметов начинаются споры и что означает для кого-то начать с подобной презумпции? Возможно, Флю имеет в виду следующее: говорить о том, с чего должен начинаться спор, означает говорить о посылках, к которым проponentы и оппоненты могут обращаться при доказательстве своих положений. Допустим, вы и я спорим о том, например, имеют ли право Соединенные Штаты захватить месторождения нефти на Ближнем Востоке, если страны, входящие в ОПЕК, откажутся продавать нам нефть по справедливым с нашей точки зрения ценам. Я буду сторонником этих мер и для доказательства своей позиции приведу аргумент, одной из посылок которого будет утверждение о том, что Соединенные Штаты при данных условиях и впрямь имеют право на захват этих месторождений. Несомненно, этот ход принесет мне мало очков. Сходным образом, и спор о существовании Бога не может начинаться с допущения, что Бог на самом деле существует. Иными словами, занимающий утвердительную позицию не может обращаться в своем доказательстве к таким посылкам, как, например, существует такая личность, как Бог. Если бы спорящий мог прибегать к таким аргументам, то он не испытывал бы никаких проблем с доказательством. Так что в этом смысле «начала» Флю вполне прав: спор не может начинаться с допущения существования Бога.

Разумеется, то, что спор не может начинаться с допущения о том, что Бог *не* существует, также истинно. При использовании слова

«атеизм» в его обыденном смысле, в нем также имеется допущение а-атеизма. Итак, кажется, будто в том смысле слова «атеист», который вкладывает в него Флю, имеется допущение атеизма, но в том же смысле имеется допущение а-атеизма. Если именно это имеет в виду Флю, то он абсолютно прав, если только это не трюизм.

Однако в других местах Флю, как кажется, понимает презумпцию атеизма в совершенно ином смысле:

Отсюда проистекает неизбежное требование для оснований: презумпция атеизма обоснованна. Если будет установлено, что Бог существует, то у нас должны быть достаточные основания для веры в то, что это действительно так. Пока такие основания не будут предоставлены (или только когда они будут представлены), у нас буквально нет ни одной причины для веры. И в этой ситуации единственной разумной позицией должен быть либо негативный атеизм, либо агностицизм (с. 22).

В этом случае перед нами предстает куда более спорное утверждение, чем простое предложение о том, что спор о существовании Бога не должен начинаться с допущения, что на самом деле существует такая личность как Бог. Теперь Флю заявляет, что принимать теистическую веру в ситуации отсутствия доказательств или свидетельств в пользу существования Бога иррационально или неразумно. То есть Флю утверждает, что если нам неизвестны никакие пропозиции, могущие служить свидетельствами в пользу существования Бога, то мы не можем рационально верить в Бога. И, конечно, Флю, вместе с Расселом, Клиффордом и многими другими, придерживается мнения, что у нас на самом деле нет достаточных оснований или свидетельств в пользу веры в Бога. Следовательно, Флю, как кажется, поддерживает следующие два принципа:

- (6) Иррационально или неразумно принимать теистическую веру при отсутствии достаточных доказательств или причин

и

- (7) У нас нет свидетельств или по крайней мере достаточных свидетельств в пользу утверждения о том, что Бог существует.

2. М. СКРИВЕН: АТЕИЗМ ОБЯЗАТЕЛЕН ПРИ ОТСУТСТВИИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

Согласно Майклу Скривену, если доказательства в пользу существования Бога проваливаются, то единственным рациональным решением будет не не-вера в Бога, а атеизм — вера в то, что Бога не существует. Говоря о теистических доказательствах, он отмечает: «Сейчас будет показано, что если они проваливаются, то нет никакой альтернативы атеизму»¹⁷. Он продолжает: «Для обоснования атеизма нам не требуется доказательство того, что Бога нет. Атеизм обязателен в условии отсутствия какого-либо доказательства в пользу существования Бога... В том случае, когда нет никакого доказательства, надлежащая альтернатива — не прекращение веры, например, в Санта Клауса, а *неверие (disbelief)*» (*Ibid.*, p. 103). Однако утверждение Скривена представляется совершенно произвольным. Он утверждает, что если доказательства *в пользу* существования Бога проваливаются и доказательства *против* существования Бога *также* проваливаются, то атеизм становится рационально обязательным. Если у вас нет доказательств *в пользу* существования Бога, то вы рационально обязаны верить, что Бога нет — независимо от того, есть ли у вас доказательства *против* существования Бога или их нет. Тогда первое, что нужно отметить, это то, что Скривен не трактует высказывания

(8) Бог существует

и

(9) Бога не существует

одинаково. Он утверждает, что если нет доказательств в пользу (8), то единственной рациональной линией поведения является вера в его отрицание, а именно (9). Но, разумеется, он не собирается так же относиться к (9): он не утверждает, что если нет доказательств (9), то мы рационально обязаны верить в его отрицание, а именно в (8). Если бы он *относился* к (9) так же, как и к (8), то он бы предположил, что если бы у нас не было доказательств ни в пользу (8), ни в пользу (9), то рациональным было бы верить в отрицание (8), т. е. (9), а *также* в отрицание (9), т. е. в (8). Почему же он вносит эту разницу между (8) и (9)? Каковы основания для такого различного отношения к этим пропозициям? Может ли теист благо разумно ответить: «Если доказательства в пользу *атеизма* проваливаются и нет доказательств

в пользу (9), то теизм — рационально обязателен»? В любом случае утверждение Скривена вначале кажется скорее образцом произвольного интеллектуального империализма.

Итак, нелепое утверждение Скривена не выглядит многообещающим. Поэтому давайте вернемся к более умеренной эвиденциалистской позиции, выраженной в следующих <пропозициях>:

- (6) Иррационально или неразумно принимать теистическую веру при отсутствии достаточных доказательств или причин

и

- (7) У нас нет свидетельств или по крайней мере достаточных свидетельств в пользу утверждения о том, что Бог существует.

3. ЭВИДЕНЦИАЛИСТСКОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ
И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ОБЯЗАТЕЛЬСТВО

Итак, (7) — сильное утверждение. Но как быть с различными доказательствами божественного существования, например с традиционными космологическим и телеологическим доказательствами? Как быть с версиями *морального* доказательства, разработанными, например, А. Э. Тейлором, а в последнее время Робертом Адамсом? Как быть с индуктивными или вероятностными аргументами, разработанными Ф. Р. Теннантом, К. С. Льюисом, Э. Л. Масколлом, Бэзилем Митчеллом, Ричардом Суинберном и другими? Как быть с современными версиями онтологического доказательства¹⁸? Действительно ли ни одно из них не предоставляет свидетельства? Заметьте: вопрос ставится не о том, образуют ли они в комбинациях или по раздельности строгие *доказательства* существования Бога. Без сомнения, нет. Вопрос заключается только в том, может ли быть рационально обоснована вера в существование Бога на основе предлагаемого ими свидетельства. А это — совершенно иной вопрос.

Однако на данный момент меня больше интересует другая посылка возражающего: утверждение об иррациональности или неразумности принятия теистической веры при отсутствии свидетельств или оснований. Почему же *это* истинно? Почему нам следует

считать, что теист должен иметь свидетельство или основание полагать, что оно имеется, чтобы не прослыть иррациональной личностью? Это — то, что я хотел бы исследовать. Начнем с вопроса о том, что же оппонент подразумевает, когда описывает веру как *иррациональную*. В чем заключается сильная сторона его утверждения об иррациональности теистической веры и как его следует понимать? Первое, что нужно понять, заключается в том, что это возражение укоренено в *нормативном* подходе. Он формулирует условия, которым должны удовлетворять системы верований, чтобы быть *рациональными*, и здесь термин «рациональное» является нормативным или оценочным. Согласно оппоненту, есть правильный подход к вере и есть неправильный. Люди несут ответственность, у них имеются обязательства и долг в отношении своих верований, точно так же как в отношении своих действий (как мы считаем, верования — вид действий, *иные* действия людей). Профессор Брэнд Бланшард ясно формулирует эту мысль:

Везде и всегда вере присущ этический аспект. Существует общая этика разума. Я утверждаю, что главный принцип этой этики одинаков как в пределах религии, так и вне ее. Этот принцип прост и краток: уравнивай свое согласие с доказательством¹⁹.

Согласно Майклу Скривену:

Теперь даже вера во что-то, в поддержку чего нет доказательств, т. е. вера, которая превышает доказательство, хотя и представляет собой меньший грех, чем вера в то, что противоположно хорошо обоснованным законам, является, очевидно, иррациональной в том, что она просто означает добавление веры там, где это не обосновано. Стало быть, в том случае, когда нет никакого доказательства, надлежащая альтернатива — не прекращение веры, например, в Санта Клауса, а неверие. Определенно не вера²⁰.

Возможно, данное обязательство является особым случаем более общего морального обязательства; с другой стороны, возможно, что оно уникально и *sui generis**. Для каждого события, говорит оппонент, имеются подобные обязательства: согласовываться с ними означает быть рациональным, противиться им — иррациональным.

* *sui generis* (лат.) — единственное в своем роде. — Прим. пер.

То, что в данном случае говорит возражающий, представляется правдоподобным: как кажется, в отношении веры или по крайней мере в ее общем *окружении* имеются обязанности и долг. Порой собственное благополучие и благополучие других людей зависит от того, во что веруют. Если мы спускаемся в Гранд-Титон (*Grand Teton*) и я устанавливаю крепеж для 120-футового каната в Аппер Сэддл (*Upper Saddle*), я обязан принять верование *Этот крепеж надежен* только после тщательного осмотра и проверки. Тот, кто уполномочен собирать сведения, например шпион Джошуа, отправленный в Ханан, обязан собрать их верно. У меня есть обязательства в отношении верования, что Иустин Мученик был греческим апологетом, — обязательства, проистекающие из того факта, что я преподаю средневековую философию, обязан выступать по этой теме и обязан не вводить в заблуждение моих студентов по этому вопросу. Может быть, сложно точно определить природу этих обязательств — в чем именно состоит мой долг. Должен ли я верить в то, что Иустин Мученик был греческим апологетом, если и только если Иустин Мученик был им? Или сформировать это верование только после должного количества проверок и исследований? Или, может быть, просто сказать студентам правду по этому вопросу, как бы я ни верил в приватность моего исследования? Или сказать им, каково общее мнение тех, кто должен разбираться в этом вопросе? В случае каната, должен ли я верить в то, что крепеж надежен, если и только если он действительно таков? Или же просто должен тщательно проверить его перед формированием такого верования? Или, возможно, совсем нет никакого обязательства *верить*, но вместо этого есть долг *действовать на основании* определенного верования, только после надлежащей проверки. В любом случае представляется правдоподобным придерживаться того, что имеются обязательства и нормы в отношении веры, и я не собираюсь оспаривать это утверждение.

Итак, возможно, эвиденциалист полагает, что существуют интеллектуальные обязательства следующего рода. Может быть, в отношении определенного рода пропозиций я обязан не верить в них до тех пор, пока у меня не будет доказательства в их пользу. Возможно, я обязан не принимать отрицания по-видимому самоочевидной пропозиции до тех пор, пока я не пойму, что она противоречит другим пропозициям, которые кажутся самоочевидными. Возможно,

я обязан принять такую пропозицию, как *Я вижу дерево* при определенных условиях, которые сложно сформулировать, но которые тем не менее включают в себя по крайней мере мое осознание пропозиции, обладание мною определенного рода визуальным опытом вместе с отсутствием оснований считать, что мои органы чувств не в порядке.

Разумеется, эти обязательства будут обязательствами *prima facie**; в некоторых особых случаях они могут быть перевешены другими обязательствами. У меня есть одно обязательство не выносить хлеб из бакалейной лавки без разрешения, а другое — говорить правду. Оба этих обязательства в определенных обстоятельствах перевешиваются другими: в первом случае, например, долгом накормить моих голодающих детей, во втором — долгом защитить человеческую жизнь (например, когда нацисты колотят в дверь). Таким образом, мы должны различать обязательства *prima facie* и обязательства *рассмотрения-всех-обстоятельств* или *взвешенные* обязательства (*ultima facie*?**). У меня есть обязательство *prima facie* — говорить правду; однако при некоторых обстоятельствах это обязательство может быть перевешено другими таким образом, что с учетом всех обстоятельств моей обязанностью станет говорить неправду. Это зерно истины принадлежит ситуативной этике и дурно названо «новой моральностью».

Интеллектуальные обязательства *prima facie*, подобно обязательствам другого рода, могут вступать между собой в противоречие. Допустим, у меня есть *prima facie* обязательство верить в то, что кажется мне самоочевидным, и в то, что мне представляется следующим самоочевидным образом из того, что кажется самоочевидным. Но что будет, если, как в парадоксах Рассела, нечто кажущееся мне самоочевидно ложным следует из того, что представляется самоочевидно истинным? В данном случае интеллектуальные *prima facie* обязательства вступают в конфликт, и что бы я ни сделал, я нарушу *prima facie* обязательство. Другой пример: в отчете о канате в Гранд-Титон я забыл упомянуть о грозе, надвигающейся с юго-запада; чтобы не попасть в нее, мы должны поспешно покинуть

* *prima facie* (лат.) — на первый взгляд. — Прим. пер.

** *ultima facie* (лат.) — при последнем рассмотрении. — Прим. пер.

это место, поэтому мое *prima facie* обязательство — тщательно исследовать крепеж, но другое обязательство — закрепить канат как можно быстрее, а это означает, что я не могу потратить много времени на осмотр крепежа.

Итак, немного вооружившись, вернемся к оппоненту-эвиденциалисту. Имеет ли он в виду, что теист, не имеющий доказательств, нарушает некоторые интеллектуальные обязательства? Если это так, то какие же? Утверждает ли он, например, что теист в своем веровании нарушает свое интеллектуальное обязательство рассмотрения-всех-обстоятельств? Может быть, он считает, что каждый верующий в Бога нарушает это свое обязательство. Однако это представляется чрезмерно жестким утверждением. Как быть с четырнадцатилетним теистом, воспитанным в вере в Бога, в обществе, в котором верят все? Мы можем предположить, что этот четырнадцатилетний теист верит в Бога не на основании доказательств. Он никогда не слышал о космологическом, телеологическом или онтологическом доказательствах. На самом деле никто ему о них и не рассказывал. И хотя ему часто говорили о Боге, он не рассматривает это свидетельство в качестве доказательства. Он не рассуждает таким образом: все здесь говорят, что Бог любит нас и заботится о нас; большая часть из того, что все здесь говорят, истинно; поэтому, вероятно, и *это* истинно. Напротив, он просто верит в то, чему его учат. Нарушает ли он интеллектуальное обязательство рассмотрения-всех-обстоятельств? Конечно, нет. А как насчет опытного теиста, скажем Фомы Аквинского, который полагает, что у него имеются соответствующие доказательства? Допустим, он ошибается; допустим, что все его доказательства ошибочны. Тем не менее он долго, упорно и честно размышлял над этим вопросом и считает, что у него имеются соответствующие доказательства. Следует ли нам предполагать, что в данном случае он нарушает свое интеллектуальное обязательство рассмотрения-всех-обстоятельств? Я так не думаю. Будучи так истолкованным, возражение оппонента совершенно несостоятельно.

Тогда, возможно, утверждение возражающего следует понимать так, что имеется интеллектуальное *prima facie* обязательство не верить в Бога без доказательств. Конечно, это обязательство может быть перевешено обстоятельствами, но *prima facie* обязательство заключается в том, чтобы верить в пропозиции такого рода только

на основании доказательства. Он добавляет: теист, не имеющий доказательства, попирает это требование и поэтому не живет в согласии со своими интеллектуальными обязательствами. Но и в этом случае возникают некоторые проблемы. Допустим, что у меня есть *prima facie* обязательство исполнять следующее распоряжение: либо иметь доказательства, либо не верить. Но это может быть такое распоряжение, которое я не в силах выполнить. Я могу не знать ни одного способа, как добыть доказательство для этой пропозиции. Но отказаться от веры в эту пропозицию — также не в моей власти. Мои верования большей частью не контролируются мною напрямую. Например, если вы мне сейчас прикажете прекратить верить в то, что Земле уже много лет, я никак не смогу подчиниться вашему требованию. Сходным образом, не в моей власти отказаться сейчас от веры в Бога. Стало быть, это сомнительное *prima facie* обязательство — требующее отказаться от того, от чего отказаться не в моей власти. Но каким образом у меня может быть *prima facie* обязательство совершить нечто, что не в моей власти?

4. МОГУТ ЛИ У МЕНЯ БЫТЬ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА, ЕСЛИ МОИ ВЕРОВАНИЯ НЕ КОНТРОЛИРУЮТСЯ МНОЮ?

Это сложный и неприятный вопрос. Допущение в нем состоит в том, что я не могу иметь *prima facie* обязательство исполнять распоряжение, которое я не в силах выполнить. Поскольку то, во что я верю, обычно вне моих сил, постольку я не могу иметь обязательство верить в определенную пропозицию или отказаться от веры в нее. Но тогда, вопреки оппоненту, я не обязан отказываться от веры в Бога, если у меня нет доказательств. Я полагаю, что этот ответ оппоненту неадекватен. Во-первых, ответ не приличествует теисту, т. к. многие из верующих в Бога вслед за св. Павлом (например, *Рим 1*) считают, что в определенных обстоятельствах утрата веры в Бога заслуживает осуждения. Также имеются такие случаи, когда большинство из нас — как теисты, так и нетеисты — на самом деле считают, что человек виновен или заслуживает осуждения за принятие данного верования, имеются и такие случаи, когда мы считаем, что человек ответственен за *неприятие* определенных верований. Рассмотрим следующий пример. Допустим, некто приходит

к верованию в то, что евреи стоят ниже неевреев в каком-то важном отношении. Допустим, этот человек приходит к выводу, что евреям следует запретить находится вместе с нами в одних и тех же общественных местах, например в ресторанах и отелях. Дальнейшее размышление привело его к мысли о том, что евреи должны быть выведены из-под защиты закона и все остальные имеют право экспроприировать их собственность, если это им нужно. Наконец, он заключает, что евреев следует уничтожить, дабы сохранить чистоту утверждаемой арийской расы. После самокритичного анализа он, по-видимому, верит со всей своей честностью, что его обязанность — сделать все от него зависящее, чтобы увидеть, что эти принципы применяются на практике. Он убедителен, заставляет нас увидеть ситуацию его глазами: мы присоединяемся к его погромам, и его политика претворяется в жизнь.

Многие из нас согласятся с тем, что этот человек достоин порицания и преступен. Но в чем состоит его вина? По-видимому, не в том, что он делал то, что, как он считал, должен делать, пытаюсь исполнить свой долг так, как он его понимал. Изменим пример, допустим, он пытается потворствовать этим омерзительным мерам и исполнить их с весомым ущербом для себя: он теряет работу, его друзья отворачиваются от него, наконец он арестован и заключен под стражу. Тем не менее он отважно упорствует. Не заслуживает ли он моральной *похвалы* за проведение в жизнь того, что он считает своим долгом? Конечно, его вина не заключается исключительно в *действиях*, им предпринимаемых; по крайней мере часть вины лежит на принятии этих омерзительных взглядов. Если *бы* он действовал, *не* основываясь на своих верованиях, например из боязни последствий, не был бы он все же виновным? Он бы не доставлял так много беспокойства, но не был бы он виновным? Я думаю, что был бы. На самом деле мы иногда считаем, что человек виновен — нарушил нормы или обязательства — в силу тех верований, которых он придерживается.

Соответственно, теисту не следует отвечать оппоненту-эвиденциалисту тем утверждением, что поскольку наши верования не подконтрольны нам, постольку у нас не может быть *prima facie* обязательства отказаться от веры в определенные пропозиции. Однако имеется и вторая причина того, почему этот ответ эвиденциалисту

неадекватен. Я использовал термины «принимать» и «верить» как взаимозаменяемые, однако на самом деле имеется важное различие, которое с их помощью можно хорошо обозначить. Это различие нелегко провести понятно, но тем не менее я полагаю, оно важное. Возможно, что первую попытку мы можем осуществить следующим образом. Рассмотрим христианина, осажденного сомнениями. Он сомневается в определенных основополагающих утверждениях христианства: скажем, в учении о том, что Бог был Христом, и примирении мира с Богом. Размышляя об этом веровании, он находит его удручающим, безжизненным, без сердечности или привлекательности. Тем не менее он предан этому верованию; это — его позиция; если вы спросите его, что он думает о нем, он решительно поддержит его. Он, так сказать, присоединяется к нему. Скажем, что он *принимает* эту пропозицию даже тогда, когда, будучи охвачен сомнениями, он может перестать *верить* в нее — эксплицитно — в ощутимой степени. Его преданность этой пропозиции может быть гораздо сильнее его эксплицитного и текущего верования в нее. Поэтому эти два [понятия] — т. е. принятие и вера — должны быть различены.

Другой пример. Индивид может принимать пропозицию, согласно которой заявленные моральные дистинкции нереальны и наше стремление провести их — запутывающий и суеверный пережиток несовершеннолетия нашего рода, в то же время он иногда обнаруживает, что он принимает верование в то, что, например, вопиющая несправедливость безнравственна. Подобный индивид усваивает в качестве своей позиции утверждение о том, что моральные дистинкции нереальны, и он принимает эту пропозицию; но (в определенное время и при определенных условиях) он не может не верить, *malgré lui**, что подобные дистинкции реальны. Схожим образом некто с солипсическими наклонностями, приобретенными, возможно, вследствие неосторожного чтения Юма, может *принять* утверждение о том, что, скажем, на самом деле не существует внешнего мира — ни домов, ни лошадей, ни грузовиков или деревьев, но при определенных условиях он может обнаружить, что верит в то, что эти вещи существуют.

* *malgré lui* (франц.) — вопреки своей воле. — Прим. пер.

Итак, я вполне осознаю, что мне не удалось провести совершенно ясного различия между принятием (*acceptance*) и верой (*belief*). Однако я считаю, что примерно такая дистинкция имеет место быть, а также — что она важна. Более того, ею может воспользоваться оппонент: поскольку вероятно, чтобы то, во что я верю, не было напрямую подвластно мне, постольку также возможно предположить, что то, что я *принимаю*, является или может быть по крайней мере предметом осознанного решения, предметом добровольного принятия определенной позиции. Но тогда оппонент может, возможно, переформулировать свое возражение в терминах *принятия*. Возможно (скажем, в силу неудачного воспитания), я не могу отказаться о веры в Бога. Тем не менее в моих силах, говорит оппонент-эвиденциалист, отказаться от *принятия* этой пропозиции. Теперь его утверждение об обязанностях в отношении наших верований может быть переформулировано как утверждение о том, что у нас имеются *prima facie* обязательства в отношении нашего принятия; одна из таких обязанностей — быть в состоянии не принимать такие пропозиции, как *существует такая личность, как Бог* при отсутствии доказательств.

Наконец, хотя мы, пожалуй, можем согласиться с тем, что то, во что я верю, не находится в моей власти, все же некоторые из моих верований косвенно мне подчиняются, по крайней мере частично. Во-первых, то, что я принимаю, оказывает длительное влияние на то, во что я верю. Если я отказываюсь принимать веру в Бога и если я пытаюсь игнорировать или пресекаю мою склонность верить, то, возможно, в конечном счете я перестану верить. И как показал Паскаль, имеются другие способы повлиять на чьи-то верования. Тогда, по-видимому, оппонент-эвиденциалист мог бы утверждать, что не принимать веру в Бога без доказательств и делать все возможное для того, чтобы у меня не было этого верования, — моя *prima facie* обязанность. Хотя не в моей власти перестать верить сейчас же, это может произойти в результате серии актов, таких, что сейчас я предпринимаю первый, после осуществления первого я буду способен предпринять второй и т. д., а после осуществления всей серии актов я больше не буду верить в Бога. Возможно, мне следует читать побольше Вольтера, Бертрана Рассела и Томаса Пейна, избегая блж. Августина, К. С. Льюиса и, разумеется, Библии. Даже если

сейчас я не могу прекратить верить без доказательств, возможно, имеются иные акты, которые я могу предпринять, так чтобы если бы я их осуществил, то когда-то в будущем я бы вышел из этого плачевного состояния.

Итак, до сих пор мы истолковывали эвиденциалистское возражение в качестве того утверждения, что теист, не обладая достаточным основанием (основанием в смысле иных пропозиций, доказывающих или делающих вероятными или поддерживающими [идею] существования Бога), нарушает *prima facie* интеллектуальные обязательства некоторого рода. Как мы видели, тот факт, что вера не находится в нашей власти, может привести его в замешательство, однако же не оставит его без вероятных ответов. Но дело в том, что имеется и совсем иной способ интерпретации эвиденциалистского возражения. Оппоненту не нужно утверждать, что теист, не имеющий доказательств, нарушает или нарушил некоторые обязательства — *prima facie*, *ultima facie* или какие-либо иные. Рассмотрим пример, когда некто верит в то, что Венера меньше Меркурия, не в силу доказательства, но вследствие того, что он прочитал об этом в комиксах и всегда верит в то, о чем он прочитал; или рассмотрим пример, когда некто придерживается верования на основании возмутительно дурного доказательства. Возможно, нет такого обязательства, которого он не исполнил, тем не менее его интеллектуальное состояние в некотором роде повреждено или, возможно, оно не достигло обычного высокого качества. Возможно, он подобен тому, кого легко одурачить, или же он совсем не может видеть правду, или он — большой увалень. Может быть, эвиденциалистское возражение должно быть понято не в качестве утверждения о том, что теист, не имея доказательств, не исполняет обязательства, но так, что он страдает от определенного рода интеллектуального недостатка. Если в этом заключается точка зрения возражающего, то его отношением к теисту было бы скорее видом симпатии, чем осуждением.

Но, конечно, ключевой вопрос состоит вот в чем: почему возражающий полагает все это? Почему он считает, что *имеется prima facie* обязательство пытаться не верить в Бога без доказательств? Или почему он считает, что верить в Бога без доказательств достойно сожаления? Почему верить в Бога без свидетельств (доказательств

или аргументов) совсем непозволительно и совершенно неприемлемо? По-видимому, возражающий не предполагает, что в *никакую* пропозицию нельзя верить или принимать ее без доказательства, ибо если у вас имеются доказательства для *каждой* пропозиции, в которую вы верите, то (при условии определенных возможных предпосылок о формальных свойствах отношения доказательства) вы верите в бесконечно многие пропозиции, а на это ни у кого нет времени в наши занятые дни. Поэтому, вероятно, подобает верить в *некоторые* пропозиции и принимать их без доказательств. Хорошо, но тогда почему <ею не может быть> вера в Бога? Почему принимать веру в Бога без какого бы ни было аргумента или свидетельства всецело неприемлемо, нежелательно, неправильно, ненадлежаще и нерационально?

II. АКВИНАТ И ФУНДАМЕНТАЛИЗМ

В этом разделе я представляю, что я понимаю под ответом оппонента-эвиденциалиста на эти вопросы. Я буду доказывать, что его ответ ничуть не убедителен и что его перспективы туманны. Но не только эвиденциалисты считали, что у теиста должно быть доказательство, если его верование должно считаться рациональным, — многие христиане полагали также. В частности, так полагали многие христианские мыслители в традиции естественной теологии. Разумеется, Фома Аквинский принадлежит естественной теологии *par excellence* *. Как мне кажется, мысль Фомы представляет собой естественную точку отсчета для философской рефлексии по этим вопросам, как протестантской, так и католической. Бесспорно, Рим и Женеvu разделяют горы, тем не менее протестанты в этих вопросах должны быть, по выражению Ральфа МакАйнерни, «не в меру любопытными томистами», по крайней мере, им следует *начинать* как не в меру любопытным томистам. Мы должны, следовательно, изучить некоторые взгляды Аквината на эти вопросы.

* *par excellence* (франц.) — по преимуществу. — Прим. пер.

А. АКВИНАТ И ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ

1. АКВИНАТ О ЗНАНИИ

Согласно Аквинату, мы можем обладать научным знанием — *scientia* — существования и нематериальности, единства, простоты и совершенства Бога. Как полагает Аквинат, *scientia* — это знание, выводящееся из того, что *представляется* истинным:

Всякая наука приобретается из некоторых начал, которые известны сами по себе и, следовательно, видимы. Поэтому надлежит, чтобы все познанное было некоторым образом увидено²¹.

Аристотель считал, что принципы науки должны быть *самоочевидными*; как кажется, Аквинат следует за ним, утверждая, что *scientia* (в собственном смысле слова) состоит из высказываний силлогистически дедуцированных из самоочевидных первых принципов — или, возможно, что *scientia* состоит не просто из этих силлогистических выводов, но также и из самих силлогизмов. Представляется, что логика и математика могут служить лучшими примерами так понимаемой науки. Рассмотрим, например, логику высказываний: здесь можно начать с самоочевидных аксиом и продолжить выводить теоремы по правилам вывода (например, *modus ponens*), которые сами самоочевидно обоснованы явным образом²². Другими хорошими примерами так понимаемого научного знания будут логика первого порядка и арифметика²³. В данном случае *теоремы*, а не аксиомы будут составлять научное знание. *Scientia* — *промежуточное* знание, поэтому нет *scientia* самоочевидных <начал>. Тогда, строго говоря, только эти несамоочевидные истины арифметики будут составлять науку. Пропозиция $3 + 1 = 4$ навряд ли будет аксиомой при формулировании арифметики; однако, хотя эта пропозиция самоочевидна, она не образует *scientia*, даже если она окажется теоремой при некоторой аксиоматизации арифметики.

Конечно же, «первые принципы» науки (так сказать, аксиомы в противоположность теоремам) также *познаются*. Они познаются скорее *непосредственно*, чем опосредованно, и познаются «разумением».

Но истинное можно рассматривать двояко: во-первых, как известное само по себе; во-вторых, как известное через другое. Однако

то, что известно само по себе, обладает смысловым содержанием начала и сразу же воспринимается разумом. Поэтому хабитус, совершенствующий разум для познания такого рода истинного, называется «разумением», каковое есть хабитус начал. А то истинное, которое познается через иное, воспринимается разумом не сразу, но благодаря исследованию рассудка, и обладает смысловым содержанием предела²⁴.

Как и многие дистинкции Аквината эта происходит из текста Аристотеля:

Так как из состояний мысли, которыми мы постигаем истину, одни всегда истинны, а другие допускают ошибки (например, мнение и рассуждение), наука же и нус всегда истинны; так как, далее, кроме нуса, нет другого рода [познания], который превосходил бы науку точностью, начала же доказательства более известны, [чем доказательства], а всякая наука опирается на доводы, то не может быть науки о началах; а так как только нус может быть истиннее, чем наука, то он будет иметь своим предметом начала («Вторая аналитика», II, 19 [100 b 6–12])*.

Следуя за Аристотелем, Аквинат отличает самоочевидное или известное само по себе (*per se nota*) от известного через другое (*per aliud nota*); первое — «начала» и постигаются они разумением, тогда как последнее образует науку. Главное утверждение Фомы: самоочевидные пропозиции постигаются *непосредственно*. Рассмотрим пропозицию наподобие следующей:

$$(1) \quad 2 + 1 = 3$$

и противопоставим ее другой:

$$(2) \quad 281 \times 29 = 8149.$$

Непосредственно мы знаем только первую, но не вторую: мы ее знаем и не постигаем путем вывода ее из других пропозиций или на основании нашего знания других пропозиций. Напротив, мы можем просто увидеть, что она истинна. Где-то еще Аквинат говорит,

* Русский пер. приводится по: *Аристотель. Вторая Аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 2 / Ред. З. Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 346.* Далее «Вторая аналитика» цитируется по этому изданию. — *Прим. пер.*

что пропозиция, самоочевидная для нас (*per se notam quod nos*), такова, что мы не можем схватить ее или понять без веры в нее, а на самом деле — знания ее. С другой стороны, у (2) нет для нас подобного статуса; не многие из нас в состоянии запросто понять, что она истинна. Напротив, мы должны прибегнуть к вычислениям: мы продвигаемся путем цепи рассуждений, первые посылки которых самоочевидны для нас.

Разумеется, самоочевидные пропозиции *познаются*, хотя они не составляют *scientia* в строгом смысле слова. В самом деле, согласно Аквинату, их эпистемический статус выше, чем у пропозиций, познанных доказательством. Точнее: *наше* эпистемическое состояние при схватывании истины такого рода выше того состояния, когда мы познаем пропозиции при помощи доказательства. Таким образом, эмерджентной картинкой научного знания является та, которая обнаруживается во «Второй аналитике» Аристотеля: мы знаем, что такое самоочевидное и то, что следует из самоочевидного по самоочевидному правилу вывода. Знание состоит из *scientia* и *intellectus* или же разума. Посредством разума мы схватываем первые принципы, самоочевидные истины, из них мы выводим, или дедуцируем, дальнейшие истины. То, что мы познаем, заключается в том, что мы находим самоочевидным, и в том, что мы можем вывести из него средствами логики. И если мы отнесемся к этой картине серьезно, то получится, как будто знание ограничено тем, что является необходимо истинным в широком логическом смысле²⁵. По-видимому, пропозиция *per se nota*, только если она необходимо истинна, и любая пропозиция, следующая из необходимых истин посредством самоочевидных правил вывода, сама по себе будет необходимой истиной. Аристотель формулирует эту мысль так: «Так как невозможно, чтобы с предметом безусловного знания дело обстояло иначе, [чем оно обстоит], то познанное доказывающим знанием (*scientia* Аквината) необходимо» («Вторая аналитика», I, 4 [73 а 21–22]*).

Однако картина подхода Аквината к вопросу о научном знании в лучшем случае не полна, поскольку совершенно ясно, что Аквинат верит в то, что у нас может быть знание (научное) о многих вещах,

* В английском оригинале указано ошибочное место цитирования: *Аристотель*. Вторая аналитика. I, 3. — Прим. пер.

не являющихся логически необходимыми. Он полагает, что существует естественное знание (*scientia naturalis*)*, предметом которого являются изменчивые материальные объекты:

Но против: научное знание пребывает в разуме. Если, следовательно, разум не познает тела, то нет никакого научного знания о телах. И если бы [это было так], то было бы невозможно естественнонаучное знание, т. е. знание о движущемся теле (ST, Ia, 84, 1)**.

Более того, Аквинат хочет сказать, что не только то, что в естественной науке мы знаем некоторые необходимые истины о контингентных и изменчивых объектах (как, например, при познании принципа: все движимое движется иным), он имеет в виду то, что среди известных нам истин имеются такие контингентные пропозиции, как: *за окном растет дерево, и его ветви колышутся ветром*.

Следовательно, согласно Аквинату, у нас есть *scientia* изменчивых объектов и, по-видимому, некоторые из этих *scientia* включает контингентные пропозиции. В самом деле, где-то в другом месте Аквинат утверждает, что знание материальных объектов наиболее характерно и свойственно человеческим существам:

Познавательная способность соразмерна познаваемому. Поэтому для ангельского разума, который полностью отделен от тела, собственным объектом является умопостигаемая субстанция, отделенная от тела; и посредством такового умопостигаемого он познает материальное. Но человеческий разум, который соединен с телом, имеет в качестве собственного объекта чтойность, или природу, существующую в телесной материи; и через посредство этих природ видимых вещей человеческий разум обретает некое познание о вещах невидимых (ST, Ia, q. 84, a. 7 со)***;

* Т. е. физика. — Прим. пер.

** В средневековой философии изменение понималось как вид движения. Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма теологии* / Пер. с лат. А. В. Апполонов. М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 241. — Прим. пер.

*** В английском оригинале указано ошибочное место цитирования: *Summa Theologiae*. I, q. 84, a. 8, resp. Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма теологии* / Пер. с лат. А. В. Апполонов. М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 262. — Прим. пер.

Бестелесное... познается нами через соотнесение с чувственно воспринимаемыми телами, которые обладают фантазмами. Так, истину мы мыслим благодаря рассмотрению вещи, истину в отношении которой мы созерцаем (ST, Ia, q. 84, a. 7 ad 3)*.

Есть два вида пропозиций, истинность которых мы просто *созерцаем*. Во-первых, это самоочевидные пропозиции, или *per se nota*. Они являются объектами *intellectus*, или разума, и мы созерцаем эти истины так же, как мы понимаем, что $2 + 1 = 3$. Во-вторых, это пропозиции, «очевидные для чувств», как он говорит: «несомненно и подтверждается чувствами, что в мире имеется нечто движимое» (ST, Ia, q. 2, a. 3 co)**, как и то, что движется Солнце²⁶. Его примеры пропозиций, очевидных для чувств, — большей частью пропозиции, истинность которых мы определяем *зрением*. Хотя, разумеется, Аквинат не думал о зрении как о единственном чувстве, дающем знание, он отводил ему высокое место: поскольку оно нематериально, говорит он, постольку оно «более познающее», чем другие чувства. Не просто понять, что же Аквинат имел в виду под «несомненным для чувств». Но, возможно, следующее довольно близко к этому: пропозиция несомненна для чувств, если мы, люди, можем определить ее истинность при осмотре, прослушивании, пробовании на вкус, прикосновении или обонянии физического объекта. Таким образом:

(3) За моим окном растет дерево,

(4) Кот, лежащий на коврике, темного окраса

и

(5) Эта стена желтого цвета —

пропозиции, несомненные для чувств.

Итак, во-первых, имеются пропозиции, истинность которых мы просто видим; во-вторых, имеются пропозиции, которые, как мы

* В английском оригинале указано ошибочное место цитирования: Summa Theologiae. I, q. 84, a. 8, resp. Русский пер. приводится по: Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонов. М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 263. — Прим. пер.

** Русский пер. приводится по: Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонов. М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 263. — Прим. пер.

видим, следуют из тех, которые относятся к первой группе. Эти пропозиции могут быть дедуцированы из пропозиций первой группы представляющимися нам адекватными рассуждениями²⁷. Таким образом, основная картина знания имеет следующий вид: мы знаем то, что нам кажется истинным, а также то, что мы можем вывести из того, что нам представляется истинным, представляющимся адекватными рассуждениями.

2. АКВИНАТ О ПОЗНАНИИ БОГА

Итак, Аквинат считает, что люди (даже в нашем земном состоянии) могут обладать знанием, *научным* знанием, о существовании Бога и знанием о таких Его атрибутах, как простота, вечность, бестелесность, неизменность и т. п. В *Summa Theologiae* Аквинат изложил свои знаменитые «пять путей» или пять доказательств существования Бога: в *Summa contra Gentiles* он представил доказательство от наличия движения более подробно, но в каждом случае он выводит эти доказательства вместе с другими, говорящими о том, что Бог обладает только что упомянутыми атрибутами. Таким образом, естественное знание о Боге возможно. Но он считает также, что подавляющее большинство верующих в Бога, не обладают знанием о существовании Бога, но, напротив, должны принимать его на веру. Только у немногих из нас имеется время, склонность и способность следовать за теистическими доказательствами; остальные принимают эти истины на веру. И хотя существование Бога доказуемо, хотя мы способны это *знать*, это знание должным образом предлагается людям как объект веры. Кратко говоря, причина этого состоит в том, что ради нашего спасения мы верим в данную пропозицию, но *знание* ее унаследовать крайне тяжело:

Ибо истина о Боге, обретенная в результате рационального исследования, была бы известна немногим, к тому же по прошествии длительного времени и с примесью многочисленных заблуждений. Но от познания этой истины целиком зависит спасение человека, которое — в Боге (ST, Ia, q. 1, a. 1)*.

* Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма теологии* / Пер. с лат. А. В. Алполонов. М.: Издатель Савин С. А., 2006. С. 4. — *Прим. пер.*

Из всего этого очевидно, что, если бы доказательство было единственным способом достигнуть того, что необходимо знать о Боге, совсем не многие могли бы прийти к этому знанию, и то только по прошествии долгого времени. Поэтому ясно: целесообразно, чтобы для людей был уготовлен путь веры, предоставляющий всем легкий доступ к спасению в любое время²⁸.

Так что большинство верующих в Бога принимают Его на веру. Для Аквината существенно следующее: принимать пропозицию на веру — значит принимать ее в силу божественного авторитета. Вера — предмет «веры в Бога» (ST II-II, q. 2, a. 2): «ибо заставить нас поверить в то, что превосходит человеческий разум, может лишь Божье Откровение» (SCG, I, 9)*. Как же обстоят дела с теми, кто верят в Бога, но не знают, что Бог существует? Как эта вера может быть рациональной? Насколько я знаю, Аквинат не поднимал этот вопрос эксплицитно. Но он обсуждал родственный вопрос: являются ли верующие (принимающие на веру) в то, что «превосходит разум», иррациональными или легкомысленными, или, в его терминах, «верят с чрезмерной легкостью»:

Уверовавшие в такого рода истину, которую не может проверить на опыте человеческий разум, веруют отнюдь не легкомысленно, «не хитросплетенным басням следуя», как говорится во Втором послании Петра (2 *Пет* 1:16). Ибо эти «тайны премудрости» Божией (Иов 11:6) удостоила открыть людям сама божественная Премудрость, которая знает все во всей полноте; свое присутствие и истинность своего учения и вдохновения она доказала подобающими доводами, зримо явив такие дела, которые превосходят все возможности природы, а именно: исцеление расслабленных, воскрешение мертвых, чудесное изменение небесных тел и, что удивительнее всего, схождение Духа на человеческие души, так что невежды и простецы, исполненные дара Святого Духа, в одно мгновение достигали вершин мудрости и красноречия. Увидев все это, бесчисленное множество не только простых, но и мудрейших людей обратились к христианской вере, будучи убеждены действительностью вышеупомянутого доказательства, а не насилием

* Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма против язычников* / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 55. — *Прим. пер.*

и угрозой оружия, не обещанием наслаждений и, что самое удивительное, при тираннии преследователей, хотя вера эта проповедует вещи, превосходящие всякое человеческое понимание, обуздывает плотские удовольствия и учит презирать все, что есть в мире. Чтобы человеческие души согласились принять такое — это и величайшее из чудес, и очевидное дело божественного вдохновения, которое заставляет людей, презрев видимые вещи, жаждать лишь невидимых. А что это сделалось не случайно и не само по себе, но по Божью расположению, явствует из того, что Бог заранее предрек, что это сделается, через предсказания многих пророков, чьи книги у нас почитаются как засвидетельствовавшие нашу веру (SCG, I, 6)*.

Я думаю, смысл здесь кроется в следующем. Разумеется, абсолютно правильно и полностью разумно принимать веру в Бога, так сказать, принимать ее на основании Его авторитета. Ясно, что я не легкомысленен или иррационален, если верю во что-то на основании авторитета моего любимого математика, даже если я не могу прийти к этому сам. Поэтому я могу прийти к вере, например, в то, что проблема четырех красок была решена**. Но тогда *a fortiori* я не буду легкомысленным или иррациональным в принятии верования на основании божественного авторитета. Если я знаю, что Бог предлагает p в качестве объекта моей веры, то верить в p будет в высшей степени разумно. Суть вопроса заключается не в том,

* Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма против язычников* / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 47. — *Прим. пер.*

** Проблема четырех красок — математическая задача, предложенная Фрэнсисом Гутри (Guthrie) в 1852 г., который, составляя карту графств Англии, обратил внимание, что для раскрашивания географической карты таким образом, чтобы соседние графства, имеющие общую границу, а не только точку, были разного цвета, вполне достаточно четырех цветов. Брат Фрэнсиса, Фредерик, сообщил об этом наблюдении известному математику О. Де Моргану (DeMorgan), а уже последний — математической общественности. Точная формулировка гипотезы опубликована А. Кэли (Cauley). В 1977 г. доказательство гипотезы четырех красок было наконец получено К. Аппелем и У. Хакеном (Appel, Haken). Однако значительную часть рутинных проверок впервые выполнил компьютер. Невозможность проверить доказательство вручную служит основанием для скептицизма по отношению к данному доказательству и по сей день. — *Прим. пер.*

легкомысленно ли верить во что-то на основании божественного авторитета, а в том, легкомысленно ли верить, что Бог в самом деле предложил нечто для веры. Очевидно, если Он *предложил*, то я должен в это верить. Но каков мой резон или мотив для предположения, что на самом деле именно *Бог* предложил нам во что-то верить, например в Троицу?

Этим вопросом задается Аквинат в вышеприведенном отрывке. Он хочет доказать, что не легкомысленно и не иррационально принимать, будто Бог предложил те верования, которые, как считают христиане, дал Бог — вероучительные положения. Я думаю, что он хочет сказать, что верить в таинства веры не легкомысленно и люди верят в это не с чрезмерной легкостью, потому что у нас имеется *доказательство того*, что Бог предложил их нам для нашей веры. Это доказательство состоит в исполнении пророчеств и в знаках и чудесах, сопровождающих провозглашение этих тайн. Аквинат отсылает в данном случае к «делам, превосходящим все возможности природы» — таким как «исцеление расслабленных», «воскрешение мертвых» и т. п. Он говорит, что самое великое чудо из всех — это дивная быстрота, с которой распространилось христианство, несмотря на невероятные усилия тиранов и на то, что «вера эта проповедует вещи, превосходящие всякое человеческое понимание, обуздывает плотские удовольствия и учит презирать все, что есть в мире».

Более того, я думаю, что Фома имел в виду, что, если у нас нет этого доказательства или некоторых других доказательств, мы были бы легкомысленными и иррациональными при принятии этих таинств. Мы не иррациональны в принятии их только потому, что у нас есть это доказательство. Здесь же для контраста он цитирует последователей Мухаммеда, у которых, как он говорит, нет доказательства: «Из всего этого явствует, что верящие его словам веруют легкомысленно» (SCG, I, 6)*.

Здесь важно понять следующее. Аквинат ясно полагает, что имеются пропозиции, в принятии которых мы оправданы, хотя у нас

* Русский пер. приводится по: Фома Аквинский. Сумма против язычников / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 49. — *Прим. пер.*

нет в пользу них доказательства или довода от другой пропозиции, или же мы не принимаем их на основании других пропозиций. Скажем, что пропозиция является для меня *базовой*, если я верю в нее и не верю на основании других пропозиций. Это отношение хорошо нам известно, но его сложно охарактеризовать нетривиальным образом. Я верю в то, что слово «подозрительный» пишется п-о-д-о-з-р-и-т-е-л-ь-н-ы-й: это верование основано на другом моем веровании: веровании в то, что о таком правописании говорит словарь. Я верю в то, что $72 \times 71 = 5112$. Эта вера основывается на нескольких других верованиях: $1 \times 72 = 72$, $7 \times 2 = 14$, $7 \times 7 = 49$, $49 + 1 = 50$ и других. Однако некоторые верования я принимаю не на основании других моих верований. Назовем эти верования *базовыми*. Я верю в то, что, например, $2 + 1 = 3$, и я верю в это не на основе других пропозиций. Я также верю в то, что я сижу за моим письменным столом, ощущая слабую боль в правом колене. Эти верования для меня также являются базовыми: я не верю в них на основании других пропозиций. Итак, Аквинат утверждает, что мы рационально оправданы в принятии тех пропозиций в качестве базовых, истинность которых мы созерцаем: самоочевидных или очевидных для чувств. Что касается других пропозиций, в которые мы верим, мы принимаем их рационально, только если они находятся в определенном отношении с теми, которые собственно базовые. Среди небазовых пропозиций, которые мы принимаем рационально, имеются те, которые, как мы видим это, следуют из *базовых* — это пропозиции, которые мы знаем. Другие нам неизвестны, они не следуют из базовых, но тем не менее принимать их рационально, поскольку они *вероятностны* или правдоподобны по отношению к ним. В целом я думаю, что Аквинат собирался утверждать, что пропозиция является рационально приемлемой для нас, только если она по крайней мере вероятна в отношении собственно базовых для нас верований, т. е. в отношении верований, самоочевидных или очевидных для чувств. Поэтому, с его точки зрения, как и с точки зрения оппонента-эвиденциалиста, вера в Бога рациональна для нас, только если у нас имеется доказательство в ее пользу.

В. ФУНДАМЕНТАЛИЗМ*

Итак, Аквинат и оппонент-эвиденциалист согласны в том, что вера в Бога рационально приемлема, только если для нее имеется доказательство, т. е. только если она вероятна в отношении к некоторому корпусу пропозиций, конституирующему доказательство. Теперь мы можем лучше понять Аквината и оппонента-эвиденциалиста, если мы рассмотрим их как принимающих некоторую версию *классического фундаментализма*. Это — *представление* или суммарный способ рассмотрения веры, знания, обоснованной веры, рациональности и близких к этому тем. Классический фундаментализм был чрезвычайно популярен в западной мысли и, несмотря на существенную критику, я полагаю, что он остается главным способом размышления на эти темы. Согласно фундаменталистам, некоторые пропозиции являются собственно базовыми, а некоторые — нет: те, которые не принимаются рационально только на основании *доказательства*, где доказательство должно сводиться в конечном счете к тому, что *является* собственно базовым. Более того, вера в Бога не находится среди собственно базовых пропозиций. Следовательно, человек поступает рационально, принимая теистическое верование, только если у него имеется для этого доказательство. Подавляющее большинство тех, кто размышлял на эти темы в западной мысли, принимали некую разновидность классического фундаментализма. Кроме того, возражение эвиденциалиста просто очевидно укоренено в этом подходе к вопросу. Итак, попытаемся понять его глубже.

Ранее я говорил, что первое, что нужно понять из эвиденциалистского возражения, — это то, что данное утверждение носит нормативный характер. То же самое должно быть сказано о фундаментализме: его тезис нормативен, он говорит о том, как *должна* быть структурирована система верований, это — тезис о свойствах правильной, или

* Плантинга говорит об эпистемологическом фундаментализме (*epistemic foundationalism*), который не имеет ничего общего с религиозным фундаментализмом. В таком переводе данного термина мы следуем уже устоявшейся традиции (см., например, в: *Плантинга А. Реформатское возражение против естественной теологии* // *Философия религии: Альманах 2008–2009* / Отв. ред. В. К. Шохин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 215). — *Прим. пер.*

приемлемой, или правильно структурированной системы верований. Согласно фундаменталисту, в отношении веры имеются нормы, или долг, или обязанности точно так же, как они имеются и в отношении действий. Соответствовать этому долгу, этим обязательствам — значит быть рациональным; не соответствовать им — быть иррациональным. Тогда быть рациональным означает использовать свои эпистемические способности *должным образом*: использовать их так, чтобы не противоречить ни одной норме.

Я полагаю, что мы лучше поймем фундаментализм, если представим идею *ноэтической структуры*. Ноэтическая структура личности — это набор пропозиций, в которые верит эта личность, вместе с определенными эпистемическими отношениями, имеющими место быть между ней и пропозициями. Как мы видели, некоторые из моих верований могут основываться на других. Может быть так, что имеется такая пара пропозиций *A* и *B*, что я верю в *B* и верю в *A* на основании *B*. Таким образом, понятие ноэтической структуры личности будет определять, какие из ее верований базовые, а какие нет. Конечно, абстрактно может оказаться, что *ни одно* из верований не является базовым: возможно, что индивид придерживается трех верований — *A*, *B* и *C* — и верит в каждое из них на основании двух остальных. Мы можем считать это ненормальным или иррациональным, но это не означает, что этого не может быть. Возможно также, что *все* верования личности базовые: возможно, человек верит во множество пропозиций, но не верит в какое-нибудь из них на основании других. Однако в стандартной ситуации ноэтическая структура будет включать и базовые, и небазовые верования. Возможно, было бы полезно привести несколько примеров верований, которые зачастую являются базовыми для человека. Допустим, мне кажется, что я вижу дерево: у меня имеются определенные виды чувственных реакций, которые обычно возникают, когда я вижу дерево. Тогда я могу поверить в пропозицию, что я вижу дерево. *Возможно*, что я верю в эту пропозицию *на основании* той, что мне кажется, будто я вижу дерево. Однако в типичном случае я не буду верить в первую на основании второй, поскольку обычно я совсем не верю во вторую. Я не буду обращать внимания на мое восприятие, но буду концентрироваться на дереве. Конечно, я *могу* переключить свое внимание на восприятие, подмечая, как мне представляются вещи,

и приобретая веру в то, будто мне кажется, что я вижу что-то наподобие этого. И если вы будете оспаривать мое утверждение о том, что я вижу дерево, я, возможно, *переключу* мое внимание на мое восприятие. Но в обычном случае я не буду верить в то, что я вижу дерево, на основании пропозиции о моем восприятии, ибо я верю в *A* на основании *B*, только если я верю в *B*. В типичном случае, когда я воспринимаю дерево, я не верю (или не воспринимаю) ни в какие пропозиции о моем восприятии. Обычно я принимаю такого рода пропозицию как базовую. Сходным образом, я верю в то, что с утра я позавтракал, и эта пропозиция также является базовой для меня. Я не верю в эту пропозицию на основании некой пропозиции о моем опыте, например что мне кажется, будто я помню, что завтракал. В обычной ситуации я не буду даже рассматривать *этот* вопрос — вопрос о том, *кажется* ли мне, что я завтракал; напротив, я просто верю, что я завтракал. Я принимаю эту пропозицию в качестве базовой.

Во-вторых, понятие нозтической структуры будет включать то, что мы можем назвать показателем *степени* убежденности. Я придерживаюсь некоторых из моих верований более твердо, чем других. Я верю и в то, что $2 + 1 = 3$, и в то, что Лондон в Англии находится севернее Саскатуна в провинции Саскачеван*. Но моя вера в первое несомненное, чем во второе. Некоторых верований я держусь максимально твердо, другие я принимаю, но более неопределенно.

В-третьих, несколько смутное понятие: определение нозтической структуры личности будет включать что-то наподобие показателя *глубины вхождения*. Некоторые из моих верований находятся, как мы можем выразиться, на периферии моей нозтической структуры. Я могу принимать их и могу даже держаться их твердо, но я бы мог отказаться от них без больших изменений в другом месте моей нозтической структуры. Я убежден, что вершину Гранд-Титон венчают большие валуны. Если мне придется отказаться от этого верования (скажем, при восхождении на вершину я их там не обнаружу), то это изменение не будет иметь серьезных последствий для остальной части моей нозтической структуры: оно может быть принято с минимальными для нее изменениями. Так что у этого верования

* Саскачеван (*Saskatchewan*) — провинция в Канаде. — *Прим. пер.*

невысокий показатель глубины вхождения в мою нозтическую структуру. С другой стороны, если бы мне пришлось поверить в то, что Гранд-Титон просто не существует, или что не существует вообще никаких гор, или что не существует штата Вайоминг, это имело бы куда более серьезные последствия. А если бы я убедился, что не существует большей части прошлого (что мир был создан только пять минут назад вместе со всеми кажущимися воспоминаниями и следами прошлого) или что других людей не существует, эти изменения потрясли бы мою нозтическую структуру еще сильнее. Эти мои верования имеют большую степень глубины вхождения в мою нозтическую структуру.

Итак, как я полагаю, лучше всего истолковать фундаментализм как тезис о *рациональных* нозтических структурах. Нозтическая структура рациональна, если она могла бы быть нозтической структурой полностью рациональной личности. Быть полностью рациональной личностью для меня не означает верить только в то, что истинно, или верить во все логические следствия из того, во что человек уже верит, или верить во все необходимые истины с одинаковой твердостью, или быть неподверженным эмоциям при формировании верования. Напротив, это означает поступать в правильном соответствии со своими убеждениями. Это не означает нарушать эпистемические обязанности. С этой точки зрения рациональная личность — та, верования которой удовлетворяют соответствующим стандартам; обвинять личность в иррационализме означает обвинять ее в неисполнении долга или обязанностей, в несоответствии правильным нормам или стандартам. Если прибегнуть к этической аналогии: иррациональное поведение — это поведение, выходящее за рамки дозволенного, а рациональное вписывается в эти правила.

Мы можем помыслить фундаменталиста, начиная с того наблюдения, что некоторые из наших верований основаны на других. Согласно фундаменталисту, у рациональной нозтической структуры *имеется основание* — набор верований, не принимаемых на основании других: в рациональной нозтической структуре некоторые верования будут базовыми. Разумеется, небазовые верования будут приняты на основании других верований, которые, в свою очередь, могут быть приняты на основании других верований, и т. д., пока не будет достигнуто основание. Следовательно, в рациональной

ноэтической структуре каждое небазовое верование в конечном счете принимается на основании базовых верований.

Но верование не может быть должным образом принято на основании *любого* другого верования; в рациональной ноэтической структуре *A* будет принято на основании *B*, только если *B* *подтверждает* *A* или является членом набора верований, которые все вместе подтверждают *A*. Неясным остается, однако, что именно представляет собой такое отношение (назовем его отношением подтверждения). Разные фундаменталисты предлагают разные трактовки. Однако, по-видимому, оно рассматривается в целом как отношение *доказательства*. Если *A* подтверждает *B*, то *A* является доказательством для *B*, или *B* становится очевидным, или, возможно, *B* вероятно в отношении *A*. Это отношение допускает степени. Мое верование о том, что Фейке умеет плавать, подтверждается моим знанием, что девять из десяти фризцев умеют плавать, а Фейке — фриз. Более сильно оно подтверждается моим знанием, что в вечернем выпуске газеты имеется фотография Фейке, триумфально выигрывающего 1500 метров кролем на летних олимпийских играх 1980 г. Вполне разумно фундаменталист утверждает, что в рациональной ноэтической структуре сила небазового верования зависит от степени получаемого подтверждения от базовых верований.

Таким образом, подводя итоги, скажем, что, согласно фундаментализму, (1) в рациональной ноэтической структуре отношение «веры-на-основании» является асимметричным и нерелективным, (2) у рациональной ноэтической структуры имеется основание и (3) в рациональной ноэтической структуре сила небазовых верований пропорциональна силе того подтверждения, которое они получают от базовых.

С. УСЛОВИЯ ДОЛЖНОЙ БАЗОВОСТИ

Далее, отметим следующую и «фундаментальную» черту классических версий фундаментализма: все они устанавливают определенные условия для должной базовости (*proper basicity*). С фундаменталистской точки зрения не каждый вид верований можно обнаружить в основании рациональной ноэтической структуры: чтобы верование считалось собственно базовым (т. е. базовым в рациональной ноэтической структуре), оно должно удовлетворять

определенным условиям. Оно должно быть способным функционировать базово, способно нести на себе часть веса всей нозтической структуры. Поэтому Фома Аквинский, как мы это видели, утверждает, что для личности пропозиция является собственно базовой, только если она самоочевидна для него или «очевидна для чувств».

Рассмотрим мимоходом самоочевидность. При каких условиях пропозиция становится самоочевидной? Какого рода пропозиции являются самоочевидными? Среди примеров будут самые простые истины арифметики, как:

(6) $2 + 1 = 3$,

простые истины логики, как:

- (7) Ни один человек не является холостым и женатым одновременно;

возможно обобщение простых истин логики, как:

- (8) Для любой пропозиции p конъюнкция p и его отрицания является ложью,

и определенные пропозиции, выражающие тождество и различие, например:

- (9) Красное отлично от зеленого,

- (10) Свойство простоты отлично от свойства составности,

и

- (11) Высказывание *Все люди смертны* отлично от высказывания *Всё смертное — люди*.

Имеются и другие пропозиции. Аквинат приводит примеры:

- (12) Целое больше части,

где, по-видимому, под «частью» он имеет в виду «собственную часть», и, более сомнительное:

- (13) Человек является животным.

Другие примеры (менее спорные) находятся из других областей, например:

- (14) Если p необходимо истинно и из p следует q , то q необходимо истинно,
- (15) Если e^1 предшествует e^2 и e^2 предшествует e^3 , то e^1 предшествует e^3

и

- (16) Неправильно причинять не необходимую (и нежелательную) боль просто ради удовольствия.

Что характеризует эти пропозиции? Согласно традиции, явной характеристикой самоочевидной пропозиции является то, что индивид просто видит ее истинность после того, как он осознает или поймет ее. Понимания самоочевидной пропозиции достаточно для ее постижения. Разумеется, это понятие должно быть релятивизировано в зависимости от *личности*: самоочевидное для вас может не быть таковым для меня. Самые простые истины арифметики будут самоочевидны практически для всех, но истина наподобие $17 + 18 = 35$ может быть таковой только для некоторых⁸. И, разумеется, пропозиция самоочевидна для человека, только если он схватывает ее, поэтому пропозиция не будет самоочевидной для того, кто не понимает понятий, входящих в эту пропозицию. Как говорит Аквинат, некоторые пропозиции самоочевидны только для ученых; его пример: бестелесные субстанции не занимают пространства. Среди подобных пропозиций (понятия которых схватываются не всеми) имеются такие, что любой, *схвативший* понятия, составляющие эти пропозиции, поймет их истинность. Например:

- (17) Модель теории Т первого порядка приписывает истину аксиомам Т.

Другие пропозиции, например $17 + 13 = 30$, могут быть такими, что не все из тех, кто постигает их, видит, что они истинны.

Но как мы должны понимать выражение «видит, что они истинны»? Говорящие о самоочевидности эксплицитно обращаются к этой

⁸ Данное утверждение вызывает сомнение, так как вряд ли эта истина не будет самоочевидной для тех, для кого очевидны значения тех чисел, из которых складывается число 35, а таких, вероятно, все-таки довольно много. — *Прим. ред.*

метафоре с зрением и отчетливо объясняют самоочевидность ссылкой на зрение. У этой метафоры имеется два важных аспекта и два соответствующих идее самоочевидности компонента. Во-первых, это *эпистемический* компонент: пропозиция p самоочевидна для субъекта S , только если S обладает *непосредственным* знанием p , т. е. знает p и знает p не на основании знания других пропозиций. Рассмотрим простую арифметическую истину, как $2 + 1 = 3$, и сравним ее с другой, наподобие $24 \times 24 = 576$. Я знаю каждую из этих пропозиций, но вторую, а не первую, я знаю на основании вычисления — разновидности вывода. Таким образом, у меня имеется непосредственное знание первой, а не второй пропозиции.

Но имеется также и феноменологическая компонента. Посмотрим снова на наши две пропозиции: первая, а не вторая обладает своего рода светящейся аурой или свечением, когда вы направляете ее в сознание и рассматриваете. В связи с этим Локк говорит об «очевидном свете»; он говорит, что самоочевидная пропозиция демонстрирует «ясность и понятность для воспринимающего разума». Декарт, напротив, говорит о «ясности и отчетливости». Каждое из этих выражений отсылает, как мне представляется, к одной и той же феноменологической черте. Эта черта связана с другой: после понимания пропозиции указанного вида человек чувствует устойчивую склонность принять ее; кажется, что эта светящаяся очевидность вынуждает или по крайней мере побуждает к согласию. В самом деле, Аквинат и Локк утверждали, что личность или, во всяком случае, нормальное, правильно сформированное человеческое существо находит невозможным удержаться от согласия, когда рассматривает самоочевидные пропозиции. Как кажется, в таком случае у феноменологической компоненты идеи самоочевидности имеется двойной аспект: светящаяся аура выражения $2 + 1 = 3$ и переживаемая тенденция принять или поверить в него. В самом деле, возможно, светящаяся аура — это *просто* переживаемое побуждение к принятию, возможно, эти два аспекта — одно и то же. В таком случае феноменологическая компонента не будет иметь этого двойного аспекта, как было мною предположено. Однако в любом случае мы должны распознать этот феноменологический аспект самоочевидности.

Следовательно, Аквинат утверждает, что самоочевидные пропозиции являются собственно базовыми. Я полагаю, что он также хочет

добавить, что пропозиции, «очевидные для чувств» также являются собственно базовыми. Я считаю, что этим последним определением он отсылает к *перцептивным* пропозициям — пропозициям, истинность или ложность которых мы можем определить обращением к другому чувству. Мне кажется, он имел в виду следующие пропозиции:

(18) Передо мной находится дерево,

(19) На мне надеты ботинки

и

(20) У этого дерева желтые листья.

Итак, Аквинат утверждает, что пропозиция является истинно (собственно) базовой, если и только если она либо самоочевидна, либо очевидна для чувств. Другие фундаменталисты подчеркивали, что пропозиции, базовые в рамках рациональной ноэтической структуры, должны быть *определенными* в некотором важном отношении. Так, возможно рассматривать Декарта как философа, утверждавшего, что основания рациональной ноэтической структуры не включают пропозиции, подобные (18)–(20), но более осторожные утверждения: утверждения о чьих-то ментальных состояниях, например:

(21) Мне кажется, что я вижу дерево,

(22) Мне кажется, что я вижу что-то зеленое,

или, как формулирует это профессор Чизхолм,

(23) Мне зеленеется.

Как кажется, пропозиции последнего вида обладают иммунитетом от ошибки, свойственной пропозициям первого вида. Я могу заблуждаться, полагая, что вижу розовую крысу, возможно, у меня галлюцинация или я — просто жертва иллюзии. Но, по крайней мере, тяжело понять, что я ошибаюсь в своей вере о том, что мне *кажется*, что я вижу розовую крысу, что мне «розовеется» (или «розово крысееется»). Скажем, что пропозиция, в отношении которой у меня есть иммунитет от ошибки, не может быть исправлена (*incorrigible*) для меня. Тогда, возможно, Декарт хотел сказать, что пропозиция

является истинно базовой для S , только если она самоочевидна или неизменна (*incorrigible*) для S .

Эксплицитное определение выглядит так:

- (24) p неизменно (*incorrigible*) для S , если и только если
(а) невозможно, чтобы S верил в p и p ложно, и (b) невозможно, чтобы S верил в $\sim p$ и p истинно.

Теперь мы подошли к дальнейшей характеристике фундаментализма — утверждению, что не любая пропозиция является истинно базовой. Античные и средневековые фундаменталисты склонялись к утверждению, что истинно базовой пропозиция является для субъекта, только если она либо самоочевидна, либо очевидна для чувств; фундаменталисты Нового времени — Декарт, Локк, Лейбниц и др. — склонялись к утверждению, что пропозиция является истинно базовой для S , только если она либо самоочевидна, либо неизменна (*incorrigible*) для S . Разумеется, все это — историческое обобщение, а потому оно рискованно, но, возможно, стоило и рискнуть. Сейчас же скажем, что *классическим фундаменталистом* является тот, кто придерживается либо античного и средневекового, либо нововременного фундаментализма.

D. КОЛЛАПС ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Теперь вернемся к главному вопросу: почему вера в Бога не может находиться среди основоположений моей нозтической структуры? Со стороны классического фундаменталиста ответ заключался в том, что, даже если это верование *истинно*, оно тем не менее не обладает теми характеристиками, какие должны быть у пропозиции, претендующей на место в основании системы. Среди оснований нет места для пропозиции, которая может быть рационально принята только на основании других пропозиций. Истинно базовыми пропозициями являются либо самоочевидные, либо неисправимые (*incorrigible*), либо очевидные для чувств. Поскольку же пропозиция о существовании Бога не является ни одной из перечисленных, постольку она ни для кого не является истинно базовой, т. е. ни одна правильно построенная, рациональная нозтическая структура не содержит эту пропозицию в числе своих оснований. Но теперь мы

должны лучше присмотреться к этому основному принципу классического фундаментализма:

- (25) Пропозиция p является истинно базовой для личности S , если и только если p либо самоочевидна для S , либо неисправима для S , либо очевидна для чувств S .

В (25) утверждается: во-первых, пропозиция является истинно базовой, *если* она самоочевидна, неисправима или очевидна для чувств, и, во-вторых, пропозиция является истинно базовой, *только если* она удовлетворяет этим условиям. Первое представляется истинным, согласимся с ним. Но что можно сказать о втором? Имеются ли хоть какие-нибудь причины принимать его? Почему фундаменталисты принимают это утверждение? Почему они считают, что теист тоже должен принимать его?

Сначала мы должны заметить, что если этот тезис и соответствующий тезис фундаментализма о том, что пропозиция приемлема, только если она следует или вероятна в отношении того, что является истинно базовым, истинны, то огромное количество наших верований окажется иррациональным. Главный урок, который должен быть вынесен из истории развития нововременной философии (приблизительно от Декарта до Юма), тот, что в отношении самоочевидных и неисправимых пропозиций большинство верований, используемых нами в повседневной жизни, невероятны или, по крайней мере, нет причин считать их вероятными. Рассмотрим все те пропозиции, в соответствии с которыми имеются существующие во времени физические объекты, или же существуют люди, отличные от меня самого, или мир существует больше пяти минут. Ни одна из этих пропозиций, как я полагаю, не более вероятна, чем невероятна, в отношении самоочевидности и неисправимости для меня, по крайней мере, никто не представил никаких резонов в пользу их вероятности. Теперь добавим к основаниям системы очевидные для чувств пропозиции, переходя таким образом к античному и средневековому фундаментализму. В этом случае пропозиции, из которых вытекает, что материальные объекты существуют, окажутся, разумеется, вероятными в отношении оснований, поскольку они туда включены. Но этого нельзя утверждать о пропозициях, в которых говорится о прошлом, или о пропозициях, утверждающих существование личностей,

отличных от меня. Как и ранее, они не будут вероятными в отношении того, что является истинно базовым.

Не показывает ли это, что заявленный тезис ложен? Утверждение состоит в следующем:

- (26) *A* является истинно базовым для меня, только если *A* самоочевидно для меня, или неисправимо (*incorrigible*) для меня, или очевидно для моих чувств.

Многие пропозиции, удовлетворяющие данным условиям, являются истинно базовыми для меня. Например, я верю в то, что сегодня в полдень я обедал. Я не верю в эту пропозицию на основании других пропозиций, я принимаю ее как базовую, она находится в основании моей нозтической структуры. Более того, принимать ее как базовую совершенно рационально, хотя она ни самоочевидна, ни очевидна для чувств, ни неисправима для меня. Разумеется, этот пример может не удовлетворить фундаменталиста: он может считать, что на самом деле я *не* принимаю ее в качестве базовой, или он стиснет зубы и скажет, что если я действительно *принимаю* как базовую, то я тогда *иррационален*.

Возможно, следующий пример будет более убедительным. Согласно фундаменталисту-классику (назовем его *F*), индивид *S* рационален в принятии (26), только если либо (26) является истинно базовым для него (самоочевидным или неисправимым, или очевидным для чувств), либо он верит в пропозицию (26) на основании пропозиций, которые являются для него истинно базовыми или подтверждают его. Теперь, по-видимому, если *F* знает некое подтверждение для (26) со стороны самоочевидных, или очевидных для чувств, или неисправимых пропозиций, он сможет представить хорошее доказательство в пользу (26) — дедуктивное, индуктивное, вероятностное или какое угодно другое, посылки которого самоочевидны, или очевидны для чувств, или неисправимы, а выводом является (26). Насколько я знаю, ни один фундаменталист так и не представил подобного доказательства. Таким образом, оказывается, что фундаменталист не знает ни о каком обосновании (26), основанном на истинно базовых (для него) пропозициях. Поэтому, если он хочет принимать (26) рационально, он должен принимать это утверждение как базовое. Но согласно (26), (26) является для *F* истинно базовым,

если (26) самоочевидно для него или неисправимо для него, или очевидно для его чувств. Ясно, что (26) не удовлетворяет ни одному из этих требований. Следовательно, это утверждение не является истинно базовым для *F*. Но тогда принимать (26) самореферентно противоречиво: он принимает (26) как базовое, несмотря на то что (26) не удовлетворяет условию истинной базовости, которое (26) само и устанавливает.

Более того, (26) либо ложно, либо имеет такой характер, что фундаменталист, принимая его, нарушает свои эпистемические обязательства. Ибо *F* не знает какого-нибудь доказательства или свидетельства в пользу (26). Следовательно, если оно верно, он, принимая его, нарушит свои эпистемические обязательства. Таким образом, (26) либо ложно, либо таково, что *F* не может принимать его рационально. Более того, если бы теист принял (26) под принуждением со стороны фундаменталиста, он бы присовокупил к своей ноэтической структуре пропозицию, которая либо ложна, либо такова, что, принимая ее, он нарушит свои ноэтические обязательства. Но тогда если существует этика веры, то, разумеется, она запрещает верить в пропозицию, о которой известно, что она либо ложна, либо такова, что в нее нельзя верить. Соответственно, я не должен принимать (26) в ситуации отсутствия доказательства, посылки которого удовлетворяют условиям, сформулированным в этом же утверждении. То же справедливо и для фундаменталиста: если он не может отыскать подобных доказательств в пользу (26), он должен от него отказаться. Более того, он не должен принуждать <других принимать это утверждение>, а я не должен принимать какие-либо возражения против теистической веры, которые решительно зависят от пропозиции, истинной, только если я должен не верить в нее.

Мы можем различными способами исправить (26). Почти все принимают в качестве базовых пропозиции, из которых вытекает существование других людей, и некоторые пропозиции о прошлом; но почти никто не принимает существование Бога как базовое верование. Впечатленные этим фактом, мы можем предложить следующее:

- (27) *p* является истинно базовой для *S*, если и только если *p* самоочевидно для *S*, или неисправимо (*incorrigible*) для *S*, или очевидно для его чувств, или принимается как базовая почти всеми.

В отношении (27) имеются некоторые проблемы. Оно узаконивает принятие мною в качестве базовых верований данные моей памяти, например что сегодня днем я обедал, но почти никто не принимает эту пропозицию как базовую. Большинство из вас, осмелюсь предположить, обратят на этот факт свое внимание: вы слишком озабочены мыслями о своем обеде, чтобы думать о моем. Так что (27) не годится для того, что в нем заявлено. Однако это не важно; даже если бы у нас имелась подходящая формулировка (27), у нее все равно был бы тот же недостаток, что и у (26). Почти никто не принимает (27) как базовое, например я не принимаю. Оно также не является самоочевидным, неисправимым или очевидным для чувств. Поэтому, пока мы не отыщем доказательство для него, основанное на пропозициях, удовлетворяющих условиям, формулируемым (27), мы будем верить, если мы верим в него, в пропозицию, вероятно ложную или такую, в которую мы не должны верить. Следовательно, мы не должны верить в нее, по крайней мере, до тех пор, пока кто-нибудь не предложит доказательство в ее пользу.

Теперь мы можем продолжить обсуждать другие версии (26); в части III я буду исследовать должную процедуру открытия и обоснования подобных критериев истинной базовости. Однако очевидно, что классический фундаментализм несостоятелен, и, поскольку эвиденциалистское возражение укоренено в классическом фундаментализме, тем хуже для него.

Разумеется, эвиденциалистскому возражению не *нужно* предполагать классический фундаментализм: тот, кто принимает совсем другую версию фундаментализма, будет, без сомнения, настаивать на этом возражении. Но в целях его оценки нам следовало понять, какой применялся критерий истинной базовости. В условиях отсутствия такого уточнения возражение представляет собой в лучшем случае простое долговое обязательство. По плану настоящего исследования следующий ход — за оппонентом-эвиденциалистом. Он должен определить критерий истинной базовости, который был бы освобожден от трудностей, связанных с автореференцией, выводил бы веру в Бога за пределы истинной базовости и нес бы в себе хоть какие-то основания, чтобы считать его истинным.

III. РЕФОРМАТСКОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ ПРОТИВ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ*

Под естественной теологией мы будем понимать попытку доказать или продемонстрировать существование Бога. Это начинание имеет долгую и впечатляющую историю — историю, восходящую к заре христианства и прославленную многими именами воистину великих мыслителей Западного мира. Среди них можно перечислить имена, например, Ансельма, Аквината, Скота и Оккама, Декарта, Спинозы и Лейбница. С недавних пор, начиная, наверное, с Канта, традиция естественной теологии уже не столь влиятельна, как когда-то была, хотя и теперь у нее имеются способные защитники как внутри, так и за пределами официальной католической философии.

Однако многие христиане не были сильно впечатлены этой традицией. В частности, реформатские или кальвинистские теологи большей частью невысоко оценивали это начинание. Лишь немногие реформатские мыслители, например Б. Уорфилд, одобряли теистические доказательства, но основное реформатское отношение к ним варьировалось от полного безразличия, через индифферентность, до подозрительности, враждебности, и прямого обвинения их в богохульстве. Это отчасти напоминает отношение некоторых христиан к исцелению верой: этого не может быть, а если и могло бы, то не должно. Что конкретно или хотя бы в общих чертах имеют эти сыны и дочери Реформации против доказательств существования Бога? Что может быть менее спорным для кого-либо, за исключением закоренелых атеистов?

А. ИЗНАЧАЛЬНО СФОРМУЛИРОВАННОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ

Отвечая на этот вопрос, я хочу проанализировать высказывания трех типичных представителей протестантской мысли. Начнем с Хермана Бавинка, голландского теолога XIX столетия:

Не существует особой естественной теологии, созданной помимо какого-либо откровения, а скорее путем наблюдения и изучения универсума, в котором живет человек. <...>.

* Под реформатским (*reformed*) возражением Плантинга имеет в виду кальвинистскую традицию протестантизма. — *Прим. пер.*

Писание призывает нас к созерцанию неба и земли, птиц и муравьев, цветов и лилий, чтобы мы могли увидеть и распознать в них присутствие Божие. «Поднимите глаза ваши на высоту небес и посмотрите, кто сотворил их?» (Ис 40:26). Писание не мыслит абстрактно. В Писании Бог — это не вывод силлогизма, предоставляющий нам решать, имеет силу доказательство или нет. В Писании говорится властно. И в теологическом, и в религиозном смысле оно исходит из Бога как первоначала.

У нас складывается впечатление, что вера в существование Бога всецело основана на этих доказательствах. Но она была бы воистину «жалкой верой, обязанной, прежде чем воззвать к Богу, сперва доказать Его существование». Истина, однако, диаметрально противоположна. Нет никакого объекта, в существовании которого мы сомневаемся, пока нам не представлены определенные доказательства. Мы потому так глубоко убеждены в существовании самих себя, окружающего нас мира, логических и моральных законов и т. д., что все эти вещи производят на наше сознание столь неизгладимое впечатление, что у нас нет ни малейшей нужды в каких-либо доказательствах и демонстрациях. Мы признаем их существование непосредственно и совершенно произвольно, без всякого принуждения и давления. И то же самое верно в отношении существования Бога. Так называемые доказательства ни в коем случае не являются последними основаниями нашего наиболее определенного убеждения в том, что Бог существует. Эта определенность утверждается только верой, т. е. непосредственными свидетельствами, которые властно предъявляют нам себя со всех сторон²⁹.

Так, согласно Бавинку, вера в существование Бога не основана на доказательствах и аргументах. Под «аргументом» я полагаю, что он имеет в виду аргументы в духе естественной теологии, образцы которых даны Аквинатом и Скотом, а позднее — Декартом, Лейбницем, Кларком и другими. Я считаю, что он хотел сказать, что христианам не нужны подобные аргументы. Отчего они не нуждаются в них?

В данном случае, я полагаю, Бавинк утверждает две вещи. Во-первых, что аргументы или доказательства не являются для верующего источником его веры в Бога. Обычно верующий не верит в Бога на основании аргументов, а также не верит на основании аргументов в такие истины, что Бог сотворил мир. Во-вторых, аргумент не нужен для *рационального обоснования*: верующий эпистемически имеет полное право верить в то, что, например, Бог сотворил мир,

даже если у него нет совершенно никакого аргумента для такого вывода. Верующему не нужна естественная теология, чтобы быть рациональным и эпистемически правым в своей вере; его вера в Бога может быть совершенно рациональной, даже если ему неизвестны никакие убедительные аргументы, дедуктивные или индуктивные, в пользу существования Бога — на самом деле, даже если вообще не существует никаких таких аргументов.

Бавинк формулирует еще три пункта. Во-первых, я считаю, он хочет добавить, что на основе доказательства мы не можем прийти к знанию Бога, а потому доказательства естественной теологии просто не имеют силы. (Продолжая, он пытается в более или менее традиционной манере опровергнуть теистические доказательства, включая повторение столь распространенной кантианской путаницы по поводу онтологического доказательства.) Во-вторых, поскольку Писание «исходит из Бога как первоначала», постольку так же должен поступать и верующий. В Библии нет ничего похожего на доказательства или аргументы в пользу бытия Божьего, каковое просто само собой разумеется. Тогда то же самое должно быть и для верующего христианина: он должен *начинать* с веры в Бога, а не с допущения неких доказательств, выводом которых является существование Бога. В силу чего эти допущения лучше в качестве отправного пункта? И в-третьих, Бавинк указывает, что вера в Бога по сути напоминает веру в существование нас самих и окружающего нас внешнего мира — и, мы могли бы добавить, веру в существование других сознаний и реальность прошлого. Ни в одном из этих случаев у нас обычно *нет* ни доказательств, ни аргументов, ни *необходимости* в них.

Обратимся далее к Жану Кальвину, который был кальвинистом не хуже других. Согласно Кальвину, Бог вложил в нас внутреннюю склонность, или стремление, или расположение к вере в Него:

Мы считаем несомненным, что люди обладают врожденным чувством божественного. Ибо Бог вложил в каждого человека знание о Себе, дабы никто не мог сослаться на свое невежество. Постепенно, по капле Он обновляет в нас память об этом, чтобы впоследствии, когда все мы, от первого до последнего, познаем, что Бог есть и что Он сотворил нас, мы сами свидетельствовали бы против себя в том, что не почитали Его и не посвятили свою жизнь служению Ему. Если же кто-нибудь предпочитает незнание, чтобы

ничего не ведать о Боге, то, вероятно, самый подходящий пример для себя он найдет среди совершенно тупоумных людей, едва ли знающих и то, что такое человек. Даже язычник Цицерон утверждает, что нет такого столь варварского племени и столь грубого и дикого народа, который не обладал бы глубоко укорененным убеждением в существовании некоего Бога. Они имеют начатки религии, даже если в остальном ничем не отличаются от животных. Из этого видно, что знание Бога прочно овладело сердцами людей и укоренилось в глубинах их существа. Поскольку от начала мира не было ни одной страны, ни одного селения, ни одного дома, которые сумели бы обойтись без религии, то представляется очевидным, что весь человеческий род обладает неким запечатленным в сердце чувством божества.

Как бы то ни было, в этом решающий момент для всех, справедливо полагающих, что чувство божественного запечатлено в человеческом духе так глубоко, что истребить его невозможно. О том, что уверенность *в существовании Бога* укоренена во всех людях по природе и неотъемлема от них, как плоть от костей, свидетельствуют ярость и бунт нечестивцев, неистово, хотя и безуспешно пытающихся избавиться от страха Божьего... Отсюда я заключаю, *что этой науке учатся не в школе*, но каждый человек становится в ней магистром и доктором уже в материнском чреве. Сама природа этого знания не допускает забвения, как бы ни стремились к этому многие люди³⁰.

Итак, Кальвин утверждает, что Бог сотворил нас таким образом, что у нас имеются сильные стремление и склонность к вере в Него. Это стремление было отчасти затуманено и подавлено грехопадением. Не будь в мире греха, люди верили бы в Бога с той же естественной силой и непосредственностью, с какой они верят в существование других людей, окружающего мира и прошлого. Это естественное человеческое состояние, многие из нас считают веру в Бога трудной или абсурдной в силу нашего нынешнего греховного состояния. Дело в том, полагает Кальвин, что неверующий в Бога находится в эпистемически ненормальном состоянии: как муж, не верующий в реальность своей жены или считающий ее искусно сконструированным роботом, не имеющим ни мыслей, ни чувств, ни сознания.

Хотя склонность к вере в Бога частично подавлена, она тем не менее повсеместно распространена. Она инициируется или активируется в обычных условиях повседневности:

Для этого [достижения высшего счастья и цели жизни, заключающихся в познании Бога] Бог не только посеял в душах людей семя религии, но явил Себя в них, явил в этом прекрасном и изысканном строении неба и земли — таким образом, что людям достаточно просто открыть глаза, чтобы узреть Его*.

Как и Кант, Кальвин был особенно впечатлен в этой связи величественным зрелищем звездного неба:

Но даже простонародье и невежды с помощью одного лишь зрения обретают в известной мере знание о великолепии благородного Божьего творения, которое явлено нам (хотим мы того или нет) в бесконечном разнообразии дивно упорядоченных многообразных светил**.

И Кальвин утверждает, что тот, кто отдается этой склонности и в этих обстоятельствах принимает веру в то, что наш мир сотворен Богом, — будь то от созерцания звездного неба, или могучего величия гор, или утонченного, изысканного изящества хрупких цветов, — эпистемически имеет на это полное право. Дело не в том, что вера такого человека обоснованна или рациональна в силу имплицитного наличия доказательства, скажем разновидности телеологического доказательства. Совсем нет; ему не нужны никакие аргументы для обоснования и рациональности. Его веру вообще не нужно основывать на каких бы то ни было других пропозициях. При таком положении дел человек остается вполне рациональным в своем принятии веры в Бога при полном отсутствии всяких доказательств, дедуктивных или индуктивных. Действительно, говорит Кальвин, человек при этих условиях *знает*, что Бог существует.

В другом месте Кальвин рассуждает о «доказательствах от разума» или о рациональных доказательствах:

Пророки и Апостолы не похваляются своим многознанием, проницательностью и прочим, что вызывает доверие и восхищение людей. Не приводят они в обоснование своих слов и каких-то естественных соображений, но ссылаются на священное имя Божье, чтобы привести людей к покорности и послушанию. Однако на основании твердой истины, а не обманчивого мнения

* Calvin J. Op. cit. P. 51; Кальвин Ж. Op. cit. С. 47. — Прим. пер.

** Ibid., p. 51; Там же. Кн. 1, гл. 5, п. 2. С. 48. — Прим. пер.

надлежит выяснить, почему ссылка на имя Божье — не прихоть и не ложное притязание. Ибо если мы хотим добиться душевной ясности, избавиться от непрестанных сомнений и метаний, шатаний и колебаний, мы должны обрести уверенность, о которой шла речь, не посредством человеческих обоснований, суждений и догадок, но свыше, то есть через сокровенное свидетельство Св. Духа*.

Здесь предметом обсуждения выступает не вера в существование Бога, а вера в то, что Бог является автором Писания. Однако, я думаю, ясно, что Кальвин повторил бы все то же самое и о вере в существование Бога. Христианин не *нуждается* в естественной теологии — ни в качестве источника своей уверенности <в предмете веры>, ни для обоснования своей веры. Более того, христианин не *должен* верить на основании доказательств. В противном случае его вера будет «нетвердой и шаткой», «предметом постоянного сомнения». Если моя вера в Бога основана на доказательстве, то я, дабы быть по-настоящему рациональной личностью, должен постоянно просматривать философские журналы, чтобы узнать, сформулировал ли, скажем, наконец Энтони Флю хорошее возражение на мое любимое доказательство. Это может быть скучным и трудоемким, и что же мне делать, если кто-то *обнаружит* ошибку в моем доказательстве? Перестать ходить в церковь? С точки зрения Кальвина, верить в Бога на основе рациональных аргументов — это все равно что супругам верить в существование друг друга на основе аналогического аргумента о других сознаниях; в лучшем случае это выглядело бы как чудачество и вряд ли могло бы понравиться близкому человеку^h.

* *Ibid.* Вк. 1, chap. 7. P. 78; Там же. Кн. 1, гл. 7, п. 4. С. 71. — *Прим. пер.*

^h А. Плантинга не замечает, что Кальвин не был здесь вполне последовательным. Достаточно вспомнить хотя бы о недавно приведенной его цитации из Цицерона, согласно которой есть основание верить в существование Бога исходя из всеобщности представления о Нем у различных народов, в т. ч. самых варварских. Не Цицерону принадлежит авторство этой идеи (которая восходит к стоикам, Эпикуру и в конечном счете к Платону), но здесь Кальвин ссылается на классический рациональный аргумент в пользу существования Бога — исторический, который всегда был в распоряжении естественной теологии. — *Прим. ред.*

В. БАРТОВСКАЯ ДИЛЕММА

Карл Барт, теолог XX столетия, особенно резок в своем неприятии естественной теологии. То, *что* он не принимает, весьма очевидно. Однако его *резоны* гораздо туманнее. Его манера выражаться по этому предмету, как и по другим, увлекательна, но двусмысленна во всем, кроме своей длины. В самом деле, порой он неистовствует, например когда он утверждает, что акт веры или принятия христианского провозвестия — проявление человеческой гордости, своеволия, неповиновения и греха. Однако в другом месте он выражается умереннее и совершенно интригующе:

Допустим, что участник в разговоре обнаруживает, что вера пытается использовать хорошо известные изобретения диалектики в отношении к нему. Мы не принимаем его серьезно, потому что мы утаиваем от него то, что мы на самом деле хотим сказать и представить. Мы только притворяемся, что предаемся ему, и, следовательно, то, что мы говорим ему, — это только видимость и недействительные утверждения. Что же произойдет тогда? Не без справедливости, хотя, неверно истолковывая дружеское намерение, которое, возможно, движет нами, он будет чувствовать себя презируемым и обманутым. Он закроет себя и ожесточит себя против веры, не говорящей откровенно, меняющей свою точку зрения на точку зрения неверия. Какая польза неверию от веры, которая, очевидно, на все имеет возражения? И насколько ужасна для неверия вера, которая просто притворяется разделяющей с неверием общую позицию. <...>. Эта дилемма выдает внутреннее противоречие любой формы «христианской» естественной теологии. Она должна на самом деле представлять и утверждать точку зрения веры. Ее объективная истина, к которой она на самом деле желает привести неверие, — это познание реального Бога через Него Самого в Его откровении. Но в качестве «естественной» теологии ее первоначальная цель — скрыть это и, следовательно, притвориться участвующей в жизненных усилиях человека в естественном состоянии. Следовательно, полагается, что она должна проявиться, чтобы вступить в диалектику неверия в ожидании того, что хотя бы предварительное решение в отношении веры может и должно быть достигнуто. Поэтому как естественная теология она говорит и действует недолжно. <...>. Мы не можем экспериментировать с неверием, даже если мы полагаем, что знаем и обладаем всеми видами интересных и весьма обещающих

возможностей и рецептами для этого. Мы должны обходиться с неверием серьезно. Только с одним можно обходиться серьезнее, чем с неверием. Это сама вера — или, скорее, реальный Бог, в котором полагается вера, — она должна рассматриваться так сильно, что совсем не остается места для даже видимого перемещения на точку зрения неверия, для педагогического и игрового самопринижения до сферы ее возможностей³¹.

Мы должны попытаться лучше понять эти возражения против естественной теологии и начнем с Барта. В чем именно заключается выдвигаемое им возражение? В том, что пытаться доказать существование Бога каким-то образом является неуместным, или не-христианским, или нечестным, или нечестивым, но *как* конкретно? Барт говорит о *дилемме*, с которой сталкивается представитель естественной теологии. Дилеммы предоставляют выбор, каков же он в данном случае? Я думаю, что выбор заключается в следующем. В представлении аргументов естественной теологии, верующий должен либо принять то, что Барт называет «точкой зрения неверующего», либо он должен притвориться для своего неверующего собеседника, что он принимает ее. Если он пойдет по первому варианту, то он бросит свою христианскую точку зрения; а если он будет притворяться, то он поступит бесчестно, дурно, исповедуя веру в то, во что он на самом деле не верит. Но в чем *заключается* точка зрения неверующего и что означает ее принятие? И каким образом можно согласиться с ней, просто работая в области естественной теологии, просто серьезно пытаюсь доказать бытие Бога?

Возможно, Барт рассуждал так. *Споря* о существовании Бога, пытаюсь его доказать, мы имплицитно принимаем определенную позицию. Принимая эту позицию, предполагается, что неизвестно, существует ли Бог: это как раз то, что необходимо понять, то, что составляет предмет дискуссии. Более того, принимая эту позицию, представитель естественной теологии имплицитно признает, что то, во что *должно* верить, зависит от итогов исследования: если имеются убедительные доказательства *в пользу* существования Бога, то мы (т. е. верующие и неверующие, все вместе занятые в этом исследовании) должны принять существование Бога; если же имеются убедительные доказательства *против* существования Бога, мы должны принять отрицание этой посылки; если же доказательства

как одного, так и другого одинаково убедительны (или одинаково неубедительны), то, возможно, правильной позицией будет агностицизм.

При принятии этой позиции признается, что правота или правильность веры и неверия зависит от результата определенного исследования. Вера в Бога права и правильна, только если по рассуждению у нас имеется больше оснований верить, чем не верить, т. е. только если доказательства в пользу существования Бога сильнее противных. Но, разумеется, у исследования есть начало, а у доказательств — посылки. Таким образом, решение вопроса зависит от результата доказательства, в отношении которого допускается, что имеются соответствующие посылки. Как обстоит дело с этими посылками? Принимая эту точку зрения, представитель естественной теологии имплицитно склоняется к тому, что имеется определенный набор пропозиций, из которых должны быть взяты посылки теистического и антитеистического доказательств: такой набор пропозиций, что вера в Бога становится рациональной или правильной, только если она находится в правильном отношении к этому набору. Он соглашается со своим неверующим собеседником в том, что есть такой набор пропозиций, к которому они оба могут апеллировать, набор, принимаемый всеми или почти всеми рациональными личностями, и что правильность или правота веры в Бога зависит от ее отношения к этим пропозициям.

Что это за пропозиции и откуда они берутся? Этот вопрос мы подробнее обсудим позже, а пока назовем их «вердиктами разума» (*deliverances of reason*). Тогда *доказать* или *продемонстрировать* существование Бога означает представить дедуктивный аргумент, выводом которого является то, что Бог существует, посылки которого взяты из вердиктов разума и каждый ход которого выглядит аргументом, соответствующие условия которого принадлежат к вердиктам разума. Три первых пути Аквината были попытками доказать существование Бога именно в этом смысле. Разумеется, доказательство того, что Бог не существует, будет структурно изоморфно <теистическому доказательству>: оно будет удовлетворять второму и третьему из только что высказанных условий, но его выводом будет пропозиция, гласящая, что Бога нет. Сомнительным примером будет дедуктивное доказательство от зла: утверждение о том, что существование

зла также является суждением (*deliverance*) разума и оно логически не совместимо с существованием Бога.

Конечно же, может быть и так, что утверждение существования Бога не следует из суждений разума, но все же *вероятно* или *возможно* в отношении к ним. Тогда можно представить себе вероятностный или индуктивный аргумент в пользу существования Бога, показывающий, что теистическая вера рациональна или эпистемически правильна в том, что она скорее вероятна, нежели нет в отношении вердиктов разума. Возможно, пятый путь Аквината и доказательства Пэйли от замысла могут быть рассмотрены в этом смысле, и, возможно, вероятностный аргумент от зла (утверждение, гласящее, что существование Бога невероятно в силу всего существующего в мире зла) может быть рассмотрен в качестве примера структурно подобного аргумента, приводящего к выводу о том, что неверие — верная позиция.

Итак, согласно Барту, представитель естественной теологии имплицитно допускает, что правильность веры в Бога должна быть протестирована ее отношением к вердиктам разума. Вера правильна, или рациональна, или рационально приемлема, только если она находится в правильном отношении к ним, только если, например, она скорее вероятна, нежели невероятна, или по меньшей мере не невероятна в отношении к ним.

Теперь, как полагает Барт, принять точку зрения неверия не означает отрицать веру в Бога. С энтузиазмом принимающий и верующий в существование Бога может тем не менее стоять на точке зрения неверия. Для принятия этой точки зрения существенным является принятие утверждения о том, что вера в Бога рационально позволительна, *только если у него или у нее имеются убедительные доказательства в пользу этого верования*. Принимать точку зрения неверия означает утверждать, что вера в Бога рационально приемлема, *только если она скорее вероятна, чем невероятна в отношении к вердиктов разума*. Тот, кто принимает это верование, говорит Барт, принимает точку зрения неверия: его конечное обязательство относится к суждениям разума, а не к Богу. Подобный человек «ставит разум судьей над Христом» или по крайней мере над христианской верой. Делать это, утверждает Барт, в высшей степени неправильно для христианина.

Итак, противоположности Бартовой дилеммы таковы: плохая вера или нечестность, с одной стороны, и точка зрения неверия — с другой. Представитель естественной теологии либо принимает точку зрения неверия, либо нет. В последнем случае он вводит в заблуждение и обманывает своего неверующего собеседника и тем самым впадает в плохую веру. В первом же случае он признает в качестве своих конечных обязательств вердикты разума — положение, совершенно несоответствующее для христианина, проявление греховной человеческой гордыни.

И эта попытка доказать существование Бога, конечно, не может окончиться никак иначе, чем утверждением, что даже помимо божественной благодати, уже предшествуя божественной благодати, уже предвосхищая ее, человек готов для Бога, так что Бог познаваем для него иначе, чем от и через Него. Но данная попытка не завершается этим — на деле она и начинается с этого. Ибо в чем еще она состоит, если не в присвоении, сохранении и утверждении самодостаточности человека и, следовательно, его подобия Богу? (*Ibid.*, с. 135).

С. ОТКАЗЫВАЯСЬ ОТ КЛАССИЧЕСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Я считаю, что у приверженца естественной теологии есть обоснованный ответ на бартовскую дилемму: можно выполнить маневр, известный диалектикам и матадорам под названием «выход из затруднительного положения»*. Как представитель естественной теологии он предлагает и одобряет теистические доказательства, но почему мы полагаем, что его собственная вера в Бога должна основываться на подобных аргументах? А если это не так, то почему мы должны предполагать, что он должен притворяться, что это так? Возможно, цель этого теолога — указать неверующему, что вера в Бога следует из других истин, уже известных ему, поэтому он может упорствовать в своем неверии (и принимать эти другие верования) только ценой несообразности. Мы можем надеяться, что это знание принудит его отказаться от своего неверия, во всяком случае, он может достаточно

* В оригинале игра значений слова — *escaping between the horns. Horns* — и рога животного, и два противоположных утверждения дилеммы. — Прим. пер.

откровенно сказать ему, что его вера в Бога не основывается на отношении веры к вердиктам разума. Действительно, он может утверждать вслед за Кальвином, что вера в Бога не *должна* основываться на доказательствах от вердиктов разума или от чего-либо иного. Поэтому, даже если «точка зрения неверия» столь порицаема, как то следует из Барта, его дилемма исчезает.

Самое интересное — не утверждение Барта о том, что представитель естественной теологии сталкивается с этой дилеммой; в этом он, вероятно, ошибается или по крайней мере не совсем прав. Более интересно его представление о том, что вере в Бога не нужно основываться на доказательствах. Барт солидарен с Кальвином и Бавинком в том, что верующий в Бога вправе верить, даже если он не знает какого-нибудь убедительного теистического доказательства (дедуктивного или индуктивного), даже если он не верит в то, что эти доказательства вообще имеются, и даже если никакого такого доказательства нет на самом деле. Подобно Кальвину, Кёйперу и Бавинку, Барт заявляет, что вера в Бога является истинно базовой, т. е. такой, что принимать ее рационально, не основываясь при этом на любых других пропозициях или верованиях. Действительно, они считают, что христианин не должен верить в Бога на основании доказательства; поступать противно этому означает рисковать: вера может стать нестабильной и колеблющейся, предметом любых непостоянных причуд и прихотей последних дуновений академической моды. Протестанты утверждали, что верующий всецело рационален, совершенно прав, *начиная с* веры в Бога и принимая эту веру в качестве базовой — как посылку для доказательства других утверждений.

Следовательно, отказываясь от естественной теологии, эти протестантские мыслители хотели сказать прежде всего, что уместность и правильность веры в Бога никак не зависит от успешности или пригодности теистических аргументов, формирующих главное оружие профессии представителя естественной теологии. Я считаю, это — их главное утверждение, их главная догадка. Реформатские мыслители представляли себе ситуацию именно так: принимающий веру в Бога как базовую не нарушает этим каких-либо эпистемических обязательств и не обнаруживает изъяна в своей ноэтической структуре. Совсем наоборот. Они полагали, что верный

или правильный способ верить в Бога — не основываться на доказательствах, предоставляемых естественной теологией или чем-то еще; правильно верить — принимать веру в Бога в качестве базовой.

Ранее я говорил о классическом фундаментализме — подходе, объединяющем следующие три тезиса:

- (1) В каждой рациональной нозтической структуре имеется набор верований, принимаемых в качестве базовых, т. е. не принимаемых на основании любых других верований,
- (2) В рациональной нозтической структуре небазовые верования соразмерно подтверждаются базовыми

и

- (3) В рациональной нозтической структуре базовые верования должны быть самоочевидными или неизменными (*incorrigible*) и очевидными для чувств.

Итак, я полагаю, что этих трех протестантских мыслителей следует понимать так, что они отрицают классический фундаментализм. Они могли склоняться к принятию (1); они не возражают против (2); но они совершенно не соглашались с мыслью о том, что основания рациональной нозтической структуры могут включать лишь пропозиции самоочевидные, или очевидные для чувств, или неизменные. В частности, они были готовы настаивать на том, что рациональная нозтическая структура может включать веру в Бога в качестве базовой. Как формулирует это Бавинк: «В Писании Бог — это не вывод силлогизма, предоставляющий нам решать, имеет силу доказательство или нет. В Писании говорится властно. И в теологическом, и в религиозном смысле оно исходит из Бога как первоначала». Разумеется, Бавинк хочет сказать, что мы должны подражать в этом Писанию.

В цитате, приведенной выше, Кальвин заявляет, что верующему не нужны доказательства и что он не нуждается в них, среди прочего, для эпистемической респектабельности. Я думаю, мы можем понять его в том смысле, что рациональная нозтическая структура может прекрасно содержать веру в Бога среди своих оснований.

В самом деле, он идет дальше в двух различных направлениях. Во-первых, он считает, что христианин не *должен* верить в Бога на основании других пропозиций: правильная и правильно сформированная христианская ноэтическая структура будет *на самом деле* содержать веру в Бога среди своих оснований. И, во-вторых, Кальвин утверждает, что принимающий веру в Бога в качестве базовой может *знать*, что Бог существует. Кальвин утверждает, что можно *рационально принимать* веру в Бога как базовую; он также утверждает, что можно *знать*, что Бог существует, даже если нет для этого доказательств, даже если мы верим не на основании других пропозиций. Фундаменталист же, вероятно, считает, что некоторые из истинно базовых верований таковы, что принимающий их *знает* их. Точнее говоря, он, вероятно, утверждает, что среди истинно базовых верований для личности *S* некоторые таковы, что если *S* принимает их, то у *S* имеется знание о них. Он мог бы продолжать и утверждать, что *другие* истинно базовые верования не могут быть познаны, если их принимать в качестве базовых, но в них можно только рационально верить; и он мог бы считать веру в существование Бога примером для данного случая. Кальвин не утверждал ничего подобного, поскольку полагал: чтобы знать, что Бог существует, доказательства не нужны.

IV. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕРА В БОГА ИСТИННО БАЗОВОЙ?

Согласно протестантским мыслителям, которых мы обсудили в последнем разделе, ответ мог быть только: «Да, конечно». Я с энтузиазмом соглашаюсь с этим утверждением; в этом разделе я попытаюсь прояснить и разработать этот подход и защитить его от нападков некоторых оппонентов. Я буду отстаивать, во-первых, что утверждающий, что вера в Бога является истинно базовой, тем самым не связан с той точкой зрения, что таковым может быть *все что угодно*; во-вторых, что даже если вера в Бога принимается в качестве базовой, она все же не *беспочвенна*; в-третьих, что принимающий веру в Бога в качестве базовой может тем не менее быть открытым для аргументов против этой веры; и, наконец, я буду утверждать, что точку зрения, которую я защищаю, нельзя мыслить как вид *фидеизма*.

А. ВОЗРАЖЕНИЕ ОТ ВЕЛИКОГО ПАМПКИНА

Заманчиво поднять следующий вопрос. Если вера в Бога — истинно базовая, почему любое верование не может быть истинно базовым? Не можем ли мы сказать то же самое о любом странном заблуждении — о культе вуду или астрологии? Как насчет веры в то, что в каждый Хэллоуин к нам возвращается Великий Пампкин? Могу ли я по праву принять *такое* <верование> в качестве базового? Допустим, я верю в то, что стоит только посильнее взмахнуть руками, и я оторвусь от пола и начну летать по комнате. Смог бы я оправдаться от обвинений в иррационализме, заявив, что это верование является для меня базовым? Если мы утверждаем, что вера в Бога является истинно базовой, то не соглашаемся ли мы тем самым с тем, что любые или почти любые убеждения можно обоснованно принять в качестве базовых, распахивая, таким образом, настежь двери для иррационализма и суеверия?

Разумеется, нет. Согласно реформатским эпистемологам, определенные верования являются истинно базовыми в определенных обстоятельствах и те же самые верования могут *не* быть истинно базовыми в иных обстоятельствах. Рассмотрим верование в то, что я вижу дерево: это верование является истинно базовым в обстоятельствах, которые трудно описать детально, но которые включают то, что мне что-то кажется вполне определенным образом. Это же самое верование не будет истинно базовым в обстоятельствах, включающих, скажем, мое знание о том, что я сижу в гостиной и слушаю музыку с закрытыми глазами. Реформатские эпистемологи утверждают, что имеется большое количество различных обстоятельств, в которых вера в Бога будет истинно базовой. Но почему это обстоятельство должно склонять человека к мысли, что для него *любое* верование является истинно базовым в любых обстоятельствах, или к значительно более слабому утверждению о том, что для любого верования имеются такие обстоятельства, при которых это верование будет истинно базовым? Происходит ли это только в силу того, что он отвергает критерии истинной базовости, представленные нам классическим фундаментализмом? Но почему именно это должно навлекать на него подозрения в терпимости к иррационализму? Рассмотрим аналогию. Во времена расцвета позитивизма его приверженцы носились со своим критерием верификации и объявляли

бессмыслицей многое из того, что, совершенно очевидно, было преисполнено смысла. Теперь представим себе, что некто отвергает ту формулировку этого критерия, которую можно, например, обнаружить у А. Дж. Айера во втором издании его книги *«Язык, истина и логика»*. Будет ли это означать, что такой человек станет утверждать, что

- (1) Варкалось. Хливкие шорьки
Пырялись по наве,
И хрюкотали зелюки,
Как мюмзики в мове*

несет в себе, вопреки тому, что нам кажется, хорошо понятный смысл? Конечно же, нет. Но зачем тогда отказывать в том же реформатскому эпистемологу? То, что он отвергает критерий истинной базовости, предложенный классическим фундаментализмом, не означает, что он склонен принимать все что угодно в качестве истинно базового верования.

Но тогда в чем заключается проблема? Не в том ли, что реформатский эпистемолог не только отвергает критерии истинной базовости классического фундаментализма, но и, по-видимому, не торопится предложить взамен нечто лучшее? Если же у него нет критерия получше, то по какому праву он может отказывать вере в Великого Пампкина в истинной базовости?

Такое возражение обнаруживает важное недоразумение. Как мы *на самом деле* находим или вырабатываем правильные критерии для осмысленности или обоснованного верования, или для истинной базовости? Откуда они берутся? Должны ли мы располагать таким критерием до того, как мы сможем вынести какое-либо осмысленное суждение — утвердительное или отрицательное — по поводу того, что такое истинная базовость? Конечно же, нет. Допустим, мне неизвестен лучший критерий, способный

* Часть стихотворения Льюиса Кэрролла «Бармаглот», входящее в повесть-сказку «Алиса в Зазеркалье». «Бармаглот» — одна из самых известных попыток словотворчества, когда все выражения состоят из несуществующих слов, подчиняющихся всем законам языка. В этом «Бармаглоте» подобна придуманная академиком Л. В. Щербой фраза «Глокая куздра...». — *Прим. пер.*

заменить критерии классического фундаментализма, и тем не менее я имею полное эпистемическое право утверждать, что определенные пропозиции в определенных обстоятельствах не являются истинно базовыми.

Некоторые пропозиции кажутся самоочевидными, хотя на самом деле таковыми не являются, это — урок некоторых парадоксов Рассела. И все же брать отрицание пропозиций, представляющихся вам самоочевидными, в качестве базовости было бы иррациональным. Сходным образом, предположим, вам кажется, что вы видите дерево — тогда принимать в качестве базовой пропозицию, что вы не видите дерева или что вообще не существует никаких деревьев, было бы иррациональным. Точно так же, даже если мне не известен некий просветляющий критерий смысла, я вполне могу объявить (1), приведенное выше, бессмыслицей.

А это уже поднимает весьма важный вопрос, который научил нас задавать Родерик Чизхолм³². Каков статус критериев знания или истинной базовости, или обоснованной веры? Все они, как правило, представлены универсальными утверждениями. А, например, критерий истинной базовости фундаментализма Нового времени, даже дважды универсален:

- (2) Для всякой пропозиции A и всякой личности S A является истинно базовым для S , если и только если A не может быть исправлено (*incorrigible*) либо самоочевидно для S .

Но как можно знать подобные вещи? Каковы гарантии? Ясно, что (2) не является ни самоочевидной, ни просто очевидной истиной. А если это так, то как к нему приходят? Какого рода аргументы были бы уместны? Разумеется, фундаменталист мог бы счесть утверждение (2) столь привлекательным, что он попросту примет его за истину, не предъявляя каких-либо аргументов в его защиту и не принимая его на основании других своих убеждений. Однако если он так поступает, то его нозетическая структура окажется самореферентно противоречивой; поэтому если он принимает утверждение (2) в качестве базового, то фундаменталист Нового времени нарушает условие истинной базовости, которые сам же и устанавливает. С другой стороны, возможно, фундаменталист попытается представить

некоторый аргумент, посылки которого самоочевидны или неизменны, хотя тяжело понять, каким может быть этот аргумент. И пока он не представит подобные аргументы, что остается делать остальным — тем из нас, кто совершенно не находят (2) ни очевидным, ни к чему-либо обязывающим? Как он сможет применить критерий (2), чтобы показать нам, что, например, вера в Бога не является истинно базовой? Почему мы должны верить в утверждение (2) или просто обращать на него внимание?

Я думаю, дело заключается в том, что ни утверждение (2), ни какое-либо иное, содержащее формулировки необходимых и достаточных условий истинной базовости, не следуют из явно самоочевидных посылок на основе явно приемлемых аргументов. А это значит, что правильный путь к искомому критерию — это, вообще говоря, путь *индукции*. Мы должны подбирать примеры верований и таких условий, когда предшествующее очевидным образом выступает исходной основой для последующего, равно как и такие примеры, где предшествующее с очевидностью *не* является таковой основой для последующего. Затем мы должны сформулировать гипотезы относительно необходимых и достаточных условий истинной базовости верований и проверить эти гипотезы на тех самых примерах. Например, в правильных условиях, безусловно, рационально будет верить, что вы видите перед собой такую же человеческую личность, которая мыслит и чувствует, знает и верит, принимает решения и совершает поступки. Более того, ясно, что для того, чтобы верить во все это, вы вовсе не обязаны умозаключать из других своих верований и убеждений: в данных условиях ваше верование является для вас истинно базовым. Но тогда это означает, что утверждение (2) должно быть ошибочным; верование, о котором идет речь, является истинно базовым в данных обстоятельствах, не будучи ни самоочевидным, ни неизменными (*incorrigible*) для вас. Сходным образом: вам может казаться, что вы помните, что этим утром вы завтракали, и, возможно, у вас нет никаких причин и поводов полагать, что память вам изменяет. Если так, то у вас есть полное право считать это верование базовым. Конечно, ни о какой истинной базовости с точки зрения критериев классического фундаментализма здесь речи быть не может, но тем хуже не для вас, а для этих критериев.

Соответственно, критерии истинной базовости должны отыскиваться скорее снизу, чем сверху; их нельзя представлять *ex cathedra**, но их следует формулировать и проверять на соответствующем им круге примеров. Нет никакой причины заранее полагать, что с вашим выбором круга примеров все будут согласны. Христианин, конечно же, будет предполагать, что вера в Бога всецело правомерна и рациональна; если он не принимает свою веру на основании других пропозиций, то он заключит, что его вера базова для него и достаточно правомерна совершенно законным образом. Последователи Бертрана Рассела и Мэйдлен Мюррей О'Хейр с этим не согласятся, но какое это имеет отношение к сути дела? Должны ли мои критерии и критерии всего христианского сообщества соответствовать их примерам? Конечно, нет. Христианское сообщество ответственно за *свои* примеры, а не за чужие.

Итак, реформатский эпистемолог имеет полное право считать, что вера в Великого Пампкина не является подлинно базисной, хотя веру в Бога он считает именно таковой, даже если у него нет полноценно разработанного критерия истинной базовости. Разумеется, он твердо убежден, что есть существенная *разница* между верой в Бога и верой в Великого Пампкина, если он считает, что именно первая, а не вторая является истинно базовой верой. Но проблема с критериями не создает больших затруднений: на эту роль имеется множество кандидатов. Все они должны быть найдены среди условий, обосновывающих и фундирующих веру в Бога, условий, которые я обсужу в следующем разделе. Так, например, реформатский эпистемолог может согласиться с Кальвином в том, что Бог вложил в нас естественную склонность видеть повсюду в окружающем нас мире печать Его творческой активности, но то же самое нельзя сказать о Великом Пампкине. Его не существует, и нет никакой врожденной склонности принимать верования о Великом Пампкине³³.

В. ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ В БОГА

Я утверждаю, что вера в Бога является истинно базовой, из чего, однако, не следует, что у нее *нет оснований*. Позвольте мне пояснить. Рассмотрим перцептивные верования, веру в данные памяти

* *ex cathedra* (лат.) — Авторитетно, безапелляционно. — Прим. пер.

и верования, приписывающие другим личностям ментальные состояния, как:

(3) Я вижу дерево,

(4) Сегодня утром я позавтракал

и

(5) Этот человек испытывает боль.

Хотя подобные верования обычно принимаются в качестве базовых, было бы ошибкой сказать, что у них *нет оснований*. При опыте определенного рода я верю в то, что воспринимаю дерево. В типичной ситуации я не придерживаюсь этого верования на основании других, и тем не менее оно небезосновно. Ключевую роль в формировании этого верования играет переживание мною определенного рода опыта, — выражаясь словами профессора Чизхолма, «мне деревеется». Это же восприятие играет ключевую роль в *обосновании* верования. Скажем, что верование *обоснованно* для личности в какое-то время, если, (а) принимая это верование, он не нарушает эпистемических обязанностей и имеет полное эпистемическое право принимать его и (b) его нозтическая структура не станет недостаточной в силу принятия этого верования³⁴. Тогда то, что дает мне право придерживаться обсуждаемого верования, что оправдывает меня в принятии данного верования — это мое определенное восприятие (вкуне с иными обстоятельствами). Можно сказать, этот опыт дает мне основания для принятия данного верования; в этом заключается *основание* моего обоснования и, расширяя, основание самого верования.

Если я вижу, что кто-то ведет себя так, когда что-то болит, то я принимаю, что он или она испытывает болевые ощущения. Снова я не принимаю это поведение как *доказательство* этого верования; я не вывожу это верование из других; я не принимаю его на основании других верований. Но все же восприятие мною поведения, говорящего о боли, играет исключительную роль в формировании и обосновании этого верования. Как и в предыдущем случае, восприятие формирует основание для оправдания того, что я придерживаюсь этого верования. То же самое относится и к верованиям в данные моей памяти. Мне кажется, что я помню, будто сегодня утром я позавтракал, т. е. я склонен верить в пропозицию, согласно

которой я завтракал, вместе с определенным, связанным с прошлым опытом, знакомым всякому, но который трудно описать. Возможно, мы должны сказать, что мне «прошлеется», но, пожалуй, оно недостаточно отличает обсуждаемый опыт от опыта, сопровождающего верования в события прошлого, не основанные на данных моей памяти. Феноменология памяти — богатая и неизведанная область, и у меня нет сейчас времени ее анализировать. Однако, в данном случае, как и в других, имеется обосновывающее обстоятельство, условие, формирующее основание, оправдывающее меня в принятии обсуждаемого верования в данные памяти.

В каждом из этих случаев верование принимается как базовое и в каждом случае принимается в качестве базового *должным образом*. В каждом случае имеется обосновывающее обстоятельство или условие, обстоятельство, служащее *основанием* оправдания принятия верования. Поэтому в каждом случае имеется некоторая истинная пропозиция вида:

- (6) При условии CS оправдан в принятии p в качестве базового верования.

Разумеется, C будет меняться в зависимости от p . В случае такого перцептивного суждения, как

- (7) Перед собой я вижу окрашенную в розовый цвет стену,

C будет включать то, что мне представляется нечто определенным образом. Без сомнения, C будет включать и что-то иное. Если мне представляется нечто указанным образом, но я знаю, что ношу очки с розовыми стеклами, или же я страдаю от расстройства, результатом которого является вот такое визуальное восприятие, и при этом не имеет значения, какого цвета окружающие меня предметы, то я никак не оправдан в принятии (7) в качестве базового верования. Сходным образом обстоят дела и с памятью. Допустим, я знаю, что память меня подводит, она часто меня обманывает. В частности, когда мне кажется, будто я помню, что позавтракал, тогда, скорее всего, я не завтракал. В этих условиях я неоправданно принимаю в качестве базового верование в то, что я завтракал, хотя мне кажется, что помню это.

Таким образом, в случае восприятия соответствующее представление не является достаточным условием для обоснования, и совер-

шенно очевидно, что необходимым становится некое дополнительное условие — условие, которое трудно детально сформулировать. Однако центральное значение здесь имеет то утверждение, что верование становится истинно базовым только в определенных условиях. Мы могли бы сказать, что эти условия являются основаниями оправданности принятия верования и, расширяя, основаниями самого верования. В этом смысле истинно базовые верования не являются или не необходимо являются, верованиями *без оснований*.

Что-то подобное может быть сказано и о вере в Бога. Когда протестанты утверждают, что эта вера является истинно базовой, они, конечно же, не хотят сказать, что для нее нет никаких оправдывающих обстоятельств, что в этом смысле у нее нет оснований или что она беспричинна. Совсем наоборот. Кальвин утверждает, что Бог «явил Себя в этом прекрасном и изысканном строении неба и земли» и божественное творение «явлено нам в бесконечном разнообразии дивно упорядоченных многообразных светил». Бог создал нас такими, что у нас есть склонность или предрасположенность видеть его длань в окружающем нас мире. Точнее говоря, когда мы рассматриваем цветок, или созерцаем звездное небо, или размышляем о бесконечности вселенной, в нас имеется предрасположенность верить в пропозиции вида: *Этот цветок был сотворен Богом* или *Бесконечная и сложная вселенная была создана Богом*.

По крайней мере имплицитно Кальвин признает, что и другого рода условия могут дать импульс этой предрасположенности. При чтении Библии кто-то может впечатляться глубочайшим смыслом божественных слов. Содеяв нечто такое, что, по-моему, является подлым, неправильным, греховным, я могу почувствовать себя виновным в глазах Бога и прийти к вере в то, что *Бог не одобряет содеянного*. Человек перед лицом смертельной опасности может обратиться к Богу, прося Его о заступничестве и помощи, и тогда, разумеется, он или она верит в то, что Бог на самом деле способен услышать мольбы и помочь, если Он считает это нужным. Когда жизнь хороша и радостна, спонтанное чувство благодарности может зародиться в душе; некто в этих обстоятельствах может поблагодарить и восхвалить Бога за Его благодать, и, конечно же, у него может зародиться сопутствующее верование о том, что Бога и в самом деле должно благодарить и восхвалять.

Следовательно, имеется множество условий и обстоятельств, вызывающих к жизни веру в Бога: вина, благодарность, страх, чувство божественного присутствия, чувство того, что Он говорит с вами, восприятие различных частей мироздания. Окончательная работа состояла бы в исследовании феноменологии всех этих условий и множества других. Это обширная и важная тема, но здесь я могу лишь только указать на существование этих условий.

Разумеется, ни одно из перечисленных только что верований не является просто верой в существование Бога. Напротив, мы установили следующие верования:

- (8) Бог говорит со мной,
- (9) Бог сотворил все вещи,
- (10) Бог не одобряет то, что я совершил,
- (11) Бог прощает меня

и

- (12) Бога следует благодарить и восхвалять.

Эти пропозиции являются истинно базовыми в соответствующих обстоятельствах. Но этому никак не противоречит то предположение, что пропозиция *Существует такая личность, как Бог* не является истинно базовой и не принимается верующими в Бога в качестве базовой. Возможно, что верующие в качестве базовых принимают пропозиции (8)–(12), веря в существование Бога на основании подобных пропозиций. С этой точки зрения не совсем аккуратно утверждать, что вера в Бога является истинно базовой, и правильнее утверждать, что истинно базовыми являются такие пропозиции, как (8)–(12), каждая из которых самоочевидно влечет бытие божественного. Истинно базовым является не пропозиция *Бог существует* (относительно высокого уровня), но, напротив, пропозиции, детализирующие некоторые из Его атрибутов или действий.

Вернемся к аналогии между верой в Бога и верой в существование чувственно воспринимаемых предметов, других личностей и событий прошлого. В этих случаях истинно базовыми также являются относительно точные и конкретные пропозиции, а не их общая и абстрактная формулировка. Пожалуй, такие пропозиции, как

(13) Существуют деревья,

(14) Существуют другие люди

и

(15) Мир существовал более пяти минут

не являются на самом деле истинно базовыми; напротив, такие пропозиции, как

(16) Я вижу дерево,

(17) Этот человек доволен

и

(18) Я позавтракал более часа назад

заслуживают такого звания. Разумеется, пропозиции последнего вида непосредственно и самоочевидно влекут пропозиции первого вида, и поэтому, возможно, не будет никакого вреда, если мы будем называть пропозиции первого рода истинно базовыми, хотя так говорить — слишком обобщенно.

То же самое должно быть сказано и о вере в Бога. Мы можем утверждать, говоря вообще, что вера в Бога является истинно базовой; однако, строго говоря, она, вероятно, таковой не является, а этим статусом обладают высказывания (8)–(12). Однако основной смысл заключается здесь в том, что вера в Бога, или утверждения (8)–(12), являются истинно базовыми. Утверждать это не означает отрицать то, что для этих верований существуют обосновывающие условия или условия, оправдывающие того, кто принимает их в качестве базовых. И, следовательно, они небезосновны и беспричинны.

***С. ИРРЕЛЕВАНТНЫ ЛИ АРГУМЕНТЫ
В ОТНОШЕНИИ БАЗОВОЙ ВЕРЫ В БОГА?***

Допустим, некто принимает веру в Бога в качестве базовой. Следует ли из этого, что он будет придерживаться этой веры таким образом, что никакой аргумент не подвигнет или не заставит его отказаться от этой веры? Будет ли он верить, несмотря на свидетельства или аргументы противоположного, с которым он может столкнуться?

Займет ли он тем самым такую позу, что аргументы и другие рациональные методы проявления несогласия будут для него имплицитно иррелевантными? Конечно же, нет. Допустим, кто-то принимает следующее утверждение:

(19) Существует такая личность, как Бог

как базовое. Из этого совсем не следует, что он должен рассматривать аргументацию как нерелевантную этой его вере, заранее отрицать каждый аргумент против нее. Например, может быть и так, что он принимает (19) как базовое, но также принимает в качестве базовых такие пропозиции, из которых, посредством рассуждений, посылки которых он в свою очередь также принимает как базовые, следует, что утверждение (19) ложно. Что произойдет, если он столкнется с таким фактом, что, возможно, ему представят аргумент, исходящий из подобных предпосылок и приводящий к отрицанию (19)? По-видимому, в данном случае произойдет некоторое изменение. Если он принимает эти пропозиции как более сильные, чем (19), то, по-видимому, он откажется от последнего.

Сходным образом, предположим, что некто верит в то, что Бога нет, но также верит в некоторые пропозиции, из которых по принятым им тропам рассуждения следует вера в Бога. Столкнувшись с аргументом, исходящим из этих пропозиций и заключающим к существованию Бога, этот человек может отказаться от атеизма и принять веру в Бога. С другой стороны, его атеистическое верование может приниматься им крепче, чем вера в некоторые обсуждаемые нами пропозиции, или крепче веры в их конъюнкцию. В самом деле, возможно, чтобы он *знал* эти пропозиции, но верил в некоторые из них не так твердо, как в то, что Бога не существует. В этом случае, если вы представите ему веский довод, исходящий из этих пропозиций и заключающий к тому, что Бога нет, вы можете заставить его отказаться от пропозиции, о которой он знает, что она истинна. Таким образом, возможно понизить степень чьего-то знания, представив ему хороший аргумент, о посылах которого он знает, что они истинны.

Так что человек может принять веру в Бога в качестве базовой, не принимая ее догматически, т. е. так, что он будет игнорировать любые противоречащие доказательства или аргументы. Теперь зададим второй вопрос. Допустим, что вера в Бога *является* истинно

базовой. Следует ли из этого, что принимающий ее догматически имеет на это полное эпистемическое право? Следует ли из этого, что имеющий полное право на принятие ее в качестве базовой *по-прежнему* оправдан в своей вере, независимо от того, какие возникают контраргументы или контрдоказательства?

И снова — разумеется, нет. Упомянутые выше условия обоснованности должны рассматриваться как дающие это обоснование скорее в качестве *prima facie*, а не *ultima facie* или в качестве все-рассматривающего обоснования. Это обоснование может быть перевешено <другим>. То, что мне «деревенеется», дает *prima facie* право принимать в качестве базовой пропозицию *Я вижу дерево*. Но, разумеется, это право может быть перевешено: например, я могу знать, что страдаю от ужасного дендрологического заболевания и что больным этой болезнью «деревенеется», только когда они не видят никаких деревьев. Если мне это известно, то я не имею права принимать в качестве базовой пропозицию *Я вижу дерево*, когда мне «деревенеется». То же самое относится к условиям обоснования веры в Бога. Возможно, что подобно четырнадцатилетнему теисту (этот пример мы рассматривали выше) я воспитывался в вере и я изначально имею полное право верить в Бога. Но могут возникнуть такие условия, при которых я, возможно, больше не буду оправдан в своей вере. Возможно, вы представите мне аргумент, выводом из которого будет невозможность существования Бога. Если этот аргумент будет для меня убедителен (если он начинается с посылок, которые представляются мне самоочевидными, и рассуждение проходит по правилам, представляющимися мне самоочевидно обоснованными), то, пожалуй, я больше не буду оправдан в своем принятии теистической веры. Вслед за Джоном Поллоком мы можем сказать, что условие, перевешивающее мое *prima facie* обоснование для *p* является *опровергающим условием* или *опровержением* для *p* (для меня). Конечно, опровержения сами являются *prima facie* опровержениями, ибо опровержение может быть опровергнуто. Возможно, я нахожу ошибку в изначально убедительном аргументе; возможно, я нахожу убедительный аргумент в пользу отрицания одного из его посылок; возможно, я узнал из надежного авторитетного источника, что кто-то другой проделал одно из вышеперечисленного. Тогда опровержение опровергнуто, и у меня снова есть полное право для принятия *p*.

Разумеется, подобное замечание может быть сделано и в отношении опровергающих опровержений: они являются предметом опровержения опровергающе-опровергающих-опровержений и т. д.

Многие верующие были воспитаны в вере, но затем они столкнулись с потенциальными опровержениями. Они прочли книги скептиков, узнали об атеологическом аргументе от зла, услышали, что теистическая вера — это просто способ удовлетворения желаний или средство подчинения одним социо-экономическим классом другого. Эти обстоятельства формируют потенциальные опровержения обоснования теистической веры. Если верующий должен остаться оправданным в своей вере, требуется что-то другое, то, что *prima facie* опровергает опровержения. Многие формы теистической апологетики выполняют эту функцию (среди прочего)ⁱ. Поэтому, например, *защита свободы воли* является опровержением для атеологического аргумента от зла, который является потенциальным опровержением теистической веры. Допустим, что я имею эпистемическое право принять веру в Бога в качестве базовой, и, допустим, мне предъявили возможный аргумент — скажем, Демокритов — о том, что существование Бога логически несовместимо с существованием в мире зла^j. (Добавим, что я решительно уверен в *существовании* зла.) Имеется потенциальное опровержение моей рациональности в принятии теистической веры. Для продолжения рациональности моей веры необходимо опровержение для этого опровержения. Возможно, в Демокритовом аргументе я обнаруживаю изъян или его обнаружил, скажем, Августин, и я знаю о нем, тогда я снова оправдан с моей изначальной вере.

ⁱ Здесь можно было бы сказать гораздо сильнее: что эффективная апологетика должна заниматься этим не «среди прочего», но в первую очередь. — *Прим. ред.*

^j Скорее всего автор имеет в виду приписываемое Эпикуру (не Демокриту) логическое опровержение теизма на основании аргумента от зла (если Бог хочет устранить зло, но не может, то Он не всемогущ; если может, но не хочет, то не благ; а если и может и хочет, то откуда взялся зло?). Но, как было уже отмечено, это опровержение и Эпикуру принадлежать не могло (вопреки надеждам Юма и многих других «свободомыслящих»). Оно выражает, скорее всего, презентацию положения абстрактного оппонента теизма, восходящую к раннему средневековью, а затем переформулированную (от лица манихея) у Пьера Бейля. — *Прим. ред.*

D. ФИДЕИЗМ

Теперь я подниму последний вопрос. В «Размышлениях о христианской философии» Ральф МакАйнерни предполагает: то, что я называю реформатской эпистемологией, представляет собой *фидеизм*. Прав ли он? Является ли реформатский теолог волей-неволей фидеистом? Достаточно очевидно, что это зависит от того, как мы используем термин «фидеизм». Согласно моему словоупотреблению, фидеизм означает «исключительное или исходное доверие только к вере, сопровождаемое последующим умалением разума, используемое особенно в поиске философской или религиозной истины». Следовательно, фидеист больше доверяет вере, нежели разуму, в вопросах философии и религии, и он может относиться с пренебрежением к разуму и порочить его. Таким образом, мы можем различить по крайней мере две степени фидеизма: умеренный фидеизм, призывающий нас доверять скорее вере, чем разуму, в религиозных вопросах, и крайний фидеизм, относящийся к разуму с пренебрежением и порочащий его.

Итак, сперва спросим, должен ли реформатский теолог быть крайним фидеистом. Разумеется, имеется более одного способа пренебрежения разумом. Один — утверждать, что принимать пропозицию на веру выше и лучше, чем принимать ее на основании доводов разума. Другой способ пренебрегать разумом — вслед за Кантом утверждать, что разум, предоставленный сам себе, неизбежно впадает в парадоксы и антиномии в предельных вопросах. Согласно Канту, чистый разум дает нам убедительные доказательства того, что у вселенной не было начала, но также, к сожалению, убедительные доказательства отрицания этой пропозиции. Я не думаю, что любое из заявленных доказательств хотя бы приблизилось к убедительности, но если Кант был прав, то, по-видимому, разум не заслуживал бы, чтобы на него обращали внимание, по крайней мере в этом вопросе. Однако, согласно наиболее известному направлению крайнего фидеизма, разум и вера вступают в *конфликт* или *сталкиваются* по вопросам, имеющим религиозное значение, и когда это происходит, предпочтение должно быть отдано вере, а суждения разума пресечены. Так, согласно Кьеркегору, вера учит «той абсурдности, что вечное является историчным». Я думаю, он хочет сказать, что эта пропозиция относится к вердиктам веры, но абсурдна с точки

зрения разума, однако ее следует принять, несмотря на эту абсурдность. Живший на рубеже веков русский теолог Шестов еще дальше проводил линию крайнего фидеизма. Он утверждал, что религиозной истины можно достигнуть, только отрицая пропозицию $2 + 2 = 4$ и принимая вместо нее $2 + 2 = 5$.

Теперь, я полагаю, понятно, что реформатскому теологу не нужно быть крайним фидеистом. Его точка зрения об истинной базовости веры в Бога, конечно же, не приводит к мысли о конфликте веры и разума. Итак, спросим вместо этого, принадлежит ли реформатский теолог к умеренному фидеизму. И снова ответ зависит от чего-то другого: он зависит от того, как мы собираемся использовать термины «разум» и «вера». Одна возможность — следовать Абрахаму Кёйперу*, предложившему использовать эти термины так, что что бы ни принималось на веру, оно принимается не на основании аргументов, или заключений, или доказательств:

Таким образом, нет возражений против использования термина «вера» в качестве обозначения той функции души, посредством которой она приходит к уверенности непосредственно или напрямую, без помощи дикурсивных доказательств. Это обстоятельство противопоставляет веру доказательству, но не знанию³⁵.

В этом смысле терминов все, принимаемое в качестве базового, принимается на веру, а все, принимаемое на основании других верований, принимается на основании разума. Я принимаю утверждение $2 + 1 = 3$ в качестве базового; соответственно, я принимаю его на веру. Когда у меня есть соответствующие восприятия, я принимаю в качестве базовых такие пропозиции, как *Перед собой я вижу дерево* или *Вон там находится дом*; в настоящем контексте я принимаю эти утверждения на веру. Я помню, что обедал сегодня днем, но не принимаю это верование на основании других пропозиций; тогда это утверждение я также принимаю на веру. С другой стороны, я принимаю на основании разума то, во что я верю на основании аргумента,

* Абрахам Кёйпер (1837–1920) — голландский богослов, государственный деятель (24-й премьер-министр Нидерландов, 1901–1905), журналист. Кёйпер был сторонником ортодоксального кальвинизма, образовал 1886 г. в нидерландской реформатской т. н. «страждущую церковь». В 1880 г. Кёйпер основал в Амстердаме свободный университет. — *Прим. пер.*

вывода из других пропозиций. Итак, я принимаю $2 + 1 = 3$ на веру, но $21 \times 45 = 945$ — на основании разума, ибо последнее я принимаю на основании вычисления, что является видом доказательства. Далее, допустим, я принимаю суперлапсарианство, или премилленаризм, или учение о рождении девой на основании того, что Бог дал нам эти учения для нашей веры, а Бог дает только истинные учения. В этом случае, согласно Кёйперову употреблению терминов, я принимаю эти учения не на веру, а на основании разума. В самом деле, если вместе с Кьеркегором и Шестовым я утверждаю, что вечное является историчным и что $2 + 2 = 5$ потому, что я верю в то, что Бог дал *эти* утверждения для веры, то в настоящем контексте я принимаю их не на веру, а на основании разума.

И теперь мы можем увидеть, как я полагаю, что Кёйперово употребление обсуждаемых терминов нерелевантно дискуссии о фидеизме. Обратимся к Шестову. Шестов — представитель крайнего фидеизма, потому что он считает, что вера и разум находятся в состоянии конфликта, и он продолжает: когда они конфликтуют, уступить должен разум, или, по-другому: «Когда вера и разум воюют, дайте разуму погибнуть!»* Но он не утверждает, что вера учит чему-то (например, $2 + 2 = 5$), что конфликтует с верой ($2 + 2 = 4$), к которой приходят при помощи рассуждений исходя из других пропозиций. Напротив, острота этой войны заключается в том, что то, чему учит вера, вступает в конфликт с *непосредственным* учением разума, что, по-видимому, самоочевидно. Касательно же кёйперовского употребления терминов, то Шестов был бы удивлен, узнав, что он в конце концов не фидеист. Ибо он считает, что вера конфликтует не с тем, что принимается на основании разума, т. е. на основании других пропозиций. В самом деле, по Кёйперу, Шестов не только не является фидеистом, он, вероятно, — антифидеист. Вероятно, Шестов не призывал принимать утверждение $2 + 2 = 5$ в качестве базового; он, пожалуй, утверждал, что Бог дает эту пропозицию, чтобы мы

* Плантинга приводит стихи шотландского ткача, поэта и актера Уильяма Макгонагалла (William McGonagall, 1825–1902), известного в англоязычном мире как весьма плохой поэт. Макгонагалл — автор около двухсот поэтических произведений, самое известное из которых, «Крушение моста через реку Тэй», считается одним из худших стихотворений в истории британской литературы. Несмотря на это, его стихи популярны до сих пор.

в нее верили, и что, следовательно, мы должны принять ее. С другой стороны, он также, несомненно, считает, что $2 + 2 = 4$, по-видимому, самоочевидно. Поэтому, принимая Кёйперово употребление терминов, Шестов утверждал бы, что в данном случае вера и разум конфликтуют, но суждением (*deliverance*) веры будет $2 + 2 = 4$, а $2 + 2 = 5$ — суждением разума! Поскольку же он советует принять $2 + 2 = 5$, т. е. суждение разума, постольку он оказывается рационалистом и антифидеистом, по крайней мере в этом вопросе.

Это показывает, что Кёйперово употребление терминов нерелевантно. То, что мы принимаем на веру, — это не просто то, что мы принимаем в качестве базового, а то, что мы принимаем на основании разума, — не просто то, что мы принимаем на основании других пропозиций. Вердикты (*deliverances*) разума включают пропозиции, принимаемые в качестве базовых, а вердикты веры включают пропозиции, принимаемые на основании других пропозиций.

Следовательно, реформатский эпистемолог является фидеистом, только если он утверждает, что некоторые главные истины христианства не принадлежат к вердиктам разума и, напротив, должны приниматься на веру. Но что такое эти вердикты разума? Что они включают в себя? Вполне ясно, что среди них будут прежде всего самоочевидные пропозиции и пропозиции, следующие из них через самоочевидно корректные аргументы. Но мы не можем остановиться здесь. Рассмотрим пример человека, который утверждает, что, согласно научным данным, сформированным на основании точных наблюдений, Земля существует по крайней мере уже пару миллиардов лет, но тем не менее добавляет, что ей на самом деле не больше 6 000 лет, потому что этому учит вера. Этот человек — фидеист, хотя пропозиция *Земле не более 6 000 лет* не является самоочевидной и она не следует из самоочевидных пропозиций. Вердикты разума включают также основные перцептивные истины (пропозиции, «очевидные для чувств»), неисправимые пропозиции, определенные пропозиции о данных памяти, определенные пропозиции о других сознаниях и определенные моральные или этические пропозиции.

Но как быть с тем верованием, что существует Бог и что мы ответственны перед ним? Является ли оно суждением разума или веры? Для Кальвина очевидно, что это — вердикт разума. «Люди обладающие врожденным чувством божественного... Бог вложил в каждого

человека знание о Себе... Все мы познаём, что Бог есть и что Он сотворил нас» («Наставления в христианской вере», Кн. 1, гл. 3, п. 1). По Кальвину, у каждого, будь то верующий или нет, имеется склонность или стремление в определенных ситуациях постичь, что Бог существует, и понять что-то о Его природе и действиях. Это естественное знание может быть в действительности подавлено грехом, но факт заключается в том, что способность познавать бытие божественного в такой же степени является частью нашего естественного нозтического инструментария, как и способность воспринимать перцептивные истины, истины о событиях прошлого и истины о существовании других сознаний. Вера в существование Бога находится в одинаковых условиях с верой в существование других сознаний, прошлого, чувственно воспринимаемых предметов: в каждом случае Бог создал нас так, что в соответствующих обстоятельствах у нас формируется обсуждаемое здесь верование. Но тогда вера в то, что Бог существует, так же как и другие обсуждаемые верования, является одним из суждений разума.

Итак, с этой удобной точки зрения мы можем увидеть, что реформатский эпистемолог совсем не фидеист в отношении веры в Бога. Он не утверждает, что между верой и разумом в данном случае имеется конфликт, и он даже не утверждает, что мы не можем прийти к этой фундаментальной истине посредством разума; напротив, он говорит, что эта вера является одним из вердиктов разума.

Разумеется, не теист может не согласиться с этим, он может отрицать, что вера в существование Бога принадлежит к вердиктам разума. Один мой бывший профессор, которого я безмерно уважал и сейчас уважаю, однажды сказал, что у теиста и не теиста разные понятия разума. В то время я не понимал, что он имел в виду, но теперь, кажется, понял. Я убежден, что с реформатской точки зрения суждения (*deliverances*) разума включают существование Бога точно так же, как истины восприятия, самоочевидные истины, истины о данных памяти и т. п. Дело обстоит не так, что теист и не теист соглашаются с суждениями разума, но теист делает следующий шаг, принимая существование Бога на веру: разногласие в первую очередь состоит в том, как понимаются сами суждения разума. Но тогда реформатский эпистемолог в отношении веры в Бога фидеист не больше, чем, например, Фома Аквинский. Как и последний,

он будет, без сомнения, утверждать, что есть и другие истины христианства, которые не принадлежат к вердиктам разума, например что Бог воплотился в Христа, примиряя с Собой мир. Но он не является фидеистом в силу своих воззрений на наше знание Бога.

Подводя итоги, я утверждал, что эвиденциалистское возражение против теистической веры укоренено в классическом фундаментализме и что то же самое может быть сказано о томистской концепции веры и знания. Классический фундаментализм привлекателен и соблазнителен; однако в результате анализа он оказался и ложным и самореферентно противоречивым. Более того, реформатское возражение против естественной теологии — при всей его нечеткости и неразработанности — может быть лучше всего понято как отрицание классического фундаментализма. В свете протестантского взгляда на вещи ни самоочевидность, ни неизменность (*in corrigible*), ни очевидность для чувственного восприятия не являются необходимыми условиями истинной базовости. К этому реформатский эпистемолог добавляет, что вера в Бога является истинно базовой. Но при этом он вовсе не считает, что любое или почти любое верование является истинно базовым, даже если у него нет критерия для определения истинно базового верования. Более того, вера в Бога, как и другие истинно базовые верования, не является безосновной или произвольной: она укоренена в условия получения обоснования. Наконец, реформатский взгляд заключается и в том, что представление о вере в Бога как истинно базовой нельзя удачно осмыслить в качестве версии фидеизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Clifford W. K.* The Ethics of Belief / Lectures and Essays. London: Macmillan, 1879. P. 345 ff.

² *Blanshard B.* Reason and Belief. London: Allen & Unwin, 1974. P. 400 ff.

³ *Russell B.* Why I Am Not a Christian / Why I Am Not a Christian. New York: Simon & Schuster, 1957. P. 3 ff.

⁴ *Scriven M.* Primary Philosophy. New York: McGraw-Hill, 1966. P. 87 ff.

⁵ *Flew A.* The Presumption of Atheism. London: Pemberton, 1976. P. 22 ff.

⁶ *Salmon W.* Religion & Science: A New Look at Hume's Dialogues // *Philosophical Studies*. Minneapolis, 1978. Vol. 33. P. 176.

⁷ *Braithwaite R.* An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief. Cambridge: Cambridge University Press, 1955. P. 32.

⁸ Kaufman G. *God the Problem*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. P. 8.

⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹¹ Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*. 2nd ed. London: Gollantz, Ltd., 1946. P. 114–120.

¹² Дальнейшее обсуждение позитивизма и его ужасающий критерий верифицируемости смысла см. в: *Plantinga A. God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967. P. 156–168. (*Плантинга А. Бог и другие сознания.*)

¹³ Это возражение применялось Эпикуром, возможно, Дэвидом Юмом, некоторыми из французских энциклопедистов, Ф. Х. Брэдли, Дж. МакТаггартом и многими другими. Современную важную формулировку этого возражения см. в: *Mackie L. Evil and Omnipotence / Mind*. Oxford, 1955. Vol. 64. P. 200 ff. ^d

^d На деле этот логический аргумент от зла Эпикуру начали приписывать лишь христианские теологи (начиная, возможно, с Лактанция). Но Юм действительно вполне искренне считал, что его автором был Эпикур. — *Прим. ред.*

¹⁴ Lewis C. S. *The Problem of Pain*. New York: Macmillan, 1943. См. также: *Plantinga A. God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967. P. 115–155; *Idem. The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974. Глава 9. (*Плантинга А. Природа необходимости.*) Более понятная форма аргумента содержится в: *Plantinga A. God, Freedom and Evil*. New York: Harper & Row, 1974. (*Плантинга А. Бог, свобода и зло.*) Репринт: Grand Rapids: Eerdmans, 1978. P. 1–50. [См. главу 3, выше.]

¹⁵ Clifford W. K. *The Ethics of Belief. Lectures and Essays*. London: Macmillan, 1879. P. 183.

¹⁶ Flew A. *The Presumption of Atheism*. London: Pemberton, 1976. P. 14.

¹⁷ Scriven M. *Primary Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1966. P. 102–103.

¹⁸ См., например: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Chapter 10. [*Примечание составителя*: См. также главу 3 выше].

¹⁹ Blanshard B. *Reason and Belief*. London: Allen & Unwin, 1974. P. 401.

²⁰ Scriven M. *Primary Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1966. P. 103.

²¹ *Thomas Aquinatis. Summa Theologiae* (далее — ST). II-II, q. 1, a. 5 со.

²² В действительности эти формы доказательств самоочевидно обоснованы в двух смыслах: (а) самоочевидно для любого примера по обсуждаемой схеме, что если посылки истинны, то истинен и вывод; (б) соответствующее условное рассуждение по схеме доказательства является само по себе самоочевидным.

²³ Хотя правило квантификации представляет небольшую проблему в некоторых формулировках, заключающуюся в том, что оно не обладает совершенной прозрачностью, как того требует самоочевидность. Тот факт, между прочим, что логика высказываний и логика первого порядка *однозначно*

не аксиоматизируются, не является препятствием для рассмотрения их как наук в этом Аристотелевом смысле; также неполнота арифметики не свидетельствует о том, что арифметика в этом смысле не является наукой.

²⁴ Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. *Thomas Aquinatis*. Summa Theologiae. I-II, q. 57, a. 2 со. (курсив мой. — А. П.). (* В английском оригинале указано ошибочное место цитирования: Summa Theologiae. I, q. 84, a. 2. Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский*. Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонов. М.: Сигнум Веритатис, 2008. С. 616–617. — Прим. пер.)

²⁵ См. примечание составителя на с. 75 (раздел I).

²⁶ *Thomas Aquinatis*. Summa contra Gentile (далее SCG). I, c. 13, n. 3.

²⁷ Т. е. рассуждениями, соответствующие условные высказывания которых самоочевидны для нас.

²⁸ *Thomas Aquinatis*. De veritate, q. 14 a. 10 со.

²⁹ *Herman Bavinck*. The Doctrine of God. Transl. by William Hendriksen. Grand Rapids: Eerdmans, 1951. P. 78–79. «Доктрина Бога» (*The Doctrine of God*) — перевод второго тома «Протестантской догматики» (*Gereformeerde Dogmatiek*) Бавинка, опубликованной в 1895–1899 гг.

³⁰ *Calvin John*. Institutes of the Christian Religion. Tr. Battles F. L. Philadelphia: Westminster Press, 1960. Bk. I, chap. 3. P. 43–44. (* Русский пер. приводится по: *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере / Пер. с франц. А. Д. Бакулов. Т. I. М.: Изд-во РГГУ, 1997. Кн. 1, гл. 3, п. 1, 3. С. 39, 41. — Прим. пер.)

³¹ *Barth K.* Church Dogmatics / Tr. Thompson G. T. and Knight H. Edinburgh: T&T Clark, 1956. Vol. 1, part 1. P. 93–95.

³² *Chisholm R.* The Problem of the Criterion. Milwaukee: Marquette University Press, 1973. P. 14 ff.

³³ Дальнейшие комментарии о возражении от Великого Пампкина см.: *Plantinga A.* On Reformed Epistemology // Reformed Journal. Grand Rapids, 1982. January.

³⁴ Я, разумеется, не собираюсь предполагать, что если человек верит в истинную пропозицию и оправдан (в этом смысле) в своей вере, то из этого следует, что он ее *знает*. Это — уже другое (и более строгое) значение термина.

³⁵ *Kuyper A.* Encyclopedia of Sacred Theology / Transl. by J. DeVries. New York: Charles Scribner's Sons, 1898. P. 128–129.

ГЛАВА 6

ОБОСНОВАНИЕ И ТЕИЗМ

Согласно древней и почитаемой традиции, знание — это *обоснованное истинное верование*. Но что означает «обоснование»? У теологов протестантской реформации (это же касается и их современных последователей) имелась четкая концепция обоснования: они утверждали, что обоснование проистекает из веры. К сожалению, современные эпистемологи не говорят то же в один голос. Они зачастую не подвергают это понятие (эпистемологической обоснованности) подробному исследованию. И тогда как вопрос об условиях

* В названии данной главы Плантинга использует весьма популярный в аналитической эпистемологии и философии религии термин *justification*, который на русский язык обычно переводится как «оправдание». Однако при всей справедливости этого подхода, заключающегося в том, что Плантинга никак не имеет в виду то, что верования могут иметь некое основание в других пропозициях или положениях дел, отметим и его недостатки. Во-первых, Плантинга говорит как о верованиях, так и о субъектах, придерживающихся этих верований. И если субъект может быть оправданным в принятии того или иного верования, то само верование никак не может быть оправданным, но только обоснованным. Во-вторых, в начале этой статьи Плантинга говорит о рассматриваемом термине именно как об обосновании и только потом как об оправдании, специально указывая, что термин имеет деонтологические коннотации. Придерживаясь направления мысли Плантинги, термин «*justification*» следует переводить на русский язык как «обоснование», когда речь идет о верованиях и пропозициях, и как «оправдание», когда речь идет о людях, этих верований придерживающихся. На это наши коллеги могут вполне резонно возразить, что Плантинга не говорит о фундированности верований и пропозиций, а, напротив, считает, что, например, христиане вполне могут придерживаться своих верований безо всяких на то оснований. Это совершенно справедливое утверждение, но заметим, что Плантинга упоминает, что верований можно придерживаться, только если когнитивные способности субъекта работают должным образом и в соответствующей для них среде, а эти условия вполне могут считаться «обоснованием» пропозиции или верования. — *Прим. пер.*

обоснованности веры в то или иное утверждение сейчас весьма дискуссионен, лишь немногие из этих споров посвящены исследованию *природы* обоснования. А когда все же этот вопрос обсуждается, современные эпистемологи не выражают почти никакого единодушия. Некоторые из них утверждают, что обоснование проистекает из *эпистемического исполнения долга*, другие — из *непротиворечивости*, а третьи — из *достоверности*¹. Различия между этими позициями колоссальны, и это проистекает отнюдь не вследствие вариаций на одну и ту же тему. В самом деле, разногласие настолько глубоко и основательно, что порой с трудом уверяешь себя, что дискутирующие говорят на одну тему. Что же в этой ситуации должен делать христианин, или шире — теист? Как он должен реагировать на эту болтовню или вавилонское столпотворение? В этой статье я попытаюсь лучше разобраться в проблеме эпистемического обоснования и в смежных понятиях. В частности, я предлагаю исследовать эту проблему с выражено христианской точки зрения, или шире — с теистической: каким образом мы должны понимать эпистемическое обоснование в теистической перспективе? Что может привнести христианство или теизм в понимание эпистемического обоснования?

Однако в этом месте нам нужно сделать предварительное замечание о том, о чем конкретно я собираюсь говорить. Как нам следует изначально определить эпистемическое обоснование? Во-первых, такие термины, как «обоснование» и «обоснованный», являются, по предположению Родерика Чизхолма², терминами эпистемической оценки: утверждать, что пропозиция *обоснованна* для человека, означает, что вера или принятие этой пропозиции (в данном случае я не буду различать эти два термина) обладает для него *положительным эпистемическим статусом*. В данном случае мы оцениваем убеждения личности, точнее — ее *верования*. Чье-то убеждение в том, что существует Бог, может быть оценено и как убеждение в том, что форма человеческой жизни эволюционировала из одноклеточной путем механизмов, описываемых современной эволюционистской теорией, и как менее грандиозные повседневные убеждения. Мы можем говорить об убеждениях личности как о *подтвержденных*, или *обоснованных*, или *рациональных*, или *разумных*, противопоставляя их неподтвержденным, необоснованным, иррациональным или неразумным убеждениям. Например, оппонент-эвиденциалист теистической веры утверждает, что верующие в Бога без доказательств верят неоправданно

и поэтому в некотором смысле они неразумны: возможно, они виновны в интеллектуальной или познавательной недобросовестности или же (менее осуждающе) страдают от некоторого рода интеллектуальной дисфункции. Во-вторых, ясно, что эпистемическое обоснование или положительный эпистемический статус имеют степени: в любом случае некоторые из моих верований обладают для меня большим эпистемическим статусом, нежели другие.

И, в-третьих, совершенно естественно, что среди фундаментальных понятий эпистемологии мы обнаруживает понятие *знание*. Широко распространено мнение, что истинное мнение, хоть и необходимо для знания, все же недостаточно для него. Что же еще требуется? И снова имеется широко распространенное мнение о том, что чем бы конкретно ни был этот недостающий элемент, это либо эпистемическое обоснование, либо что-то связанное с ним. Теперь настал подходящий момент, для того чтобы *окрестить* это недостающее количество «обоснованием», используя, таким образом, этот термин в качестве должного имени для того элемента, достаточное количество которого (оставляя в стороне проблему Гетьера*), чем бы

* Проблема Гетьера или случай Гетьера — эпистемологическая проблема, названная в честь американского философа Эдмунда Гетьера (р. 1927), представленная им в статье «Является ли обоснованное истинное верование знанием?» (см. прим. 4 на с. 187). Предложенные Гетьером проблемы представляют собой такие актуальные или возможные ситуации, когда некто придерживается мнения и истинного, и обоснованного доказательством, но это верование тем не менее не является знанием. Таким образом, он опровергал традиционное определение знания как истинного обоснованного мнения. Наиболее известен и обсуждаем первый случай, состоящий в следующем. Смит и Джонс устраиваются на работу; директор компании сказал Смит, что на работу будет принят Джонс. Смит увидел в кошельке Джонса 10 монет. (Данные два верования Смита обоснованы.) Из этого Смит заключает (по правилу транзитивности), что на работу будет принят тот, у кого в кошельке есть десять монет. На самом деле на работу был принят не Джонс, а Смит. Далее, Смит случайно обнаруживает у себя в кошельке 10 монет, не зная до этого, что они у него есть. Выходит, что верование Смита (на работу будет принят тот, у кого в кошельке есть десять монет) обоснованно и оказалось истинным. Но это верование никак не может считаться знанием. Статья Гетьера вызвала большой резонанс: многие философы пытались переформулировать или даже заменить это определение, в результате чего были предложены новые концепции знания и обоснования. — *Прим. пер.*

он ни был, отделяет знание от просто истинного верования. Однако у термина «обоснование (оправдание)»^{*} имеются деонтологические отзвуки: оно отдает обязательствами и разрешениями, обязанностями и правами. Более того, согласно старой и прославленной традиции декартовского интернализма (современная версия которого лучше всего представлена работой Родерика Чизхолма³), соответствие эпистемическим обязательствам и в самом деле отделяет истинное верование от знания. Поэтому использование этого термина в качестве правильного наименования того, что отличает истинное мнение от знания, может сбивать с толку. Соответственно, я заимствую Чизхолмово понятие «положительного эпистемического статуса» в качестве официального наименования обсуждаемого нами количества — количества, достаточная мера которого отделяет истинное верование от знания¹. (Разумеется, мы не можем изначально допускать, что положительный эпистемический статус представляет собой *одиночное* или *простое* свойство, возможно, оно — сочетание нескольких качеств.) Итак, изначально и при первом приближении мы можем определить обоснование или положительный эпистемический статус как нормативное (возможно, сложное) свойство, имеющее степени и такое, что достаточное его количество (пока мы игнорируем проблему Гетьера) отделяет истинное верование от знания.

I. ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ СТАТУС И ТЕИЗМ

Итак, как же мы должны осмыслить положительный эпистемический статус или все человеческие когнитивные способности с христианской, теистической точки зрения? Какое воздействие оказывает теизм на совокупность человеческих познавательных способностей? Я считаю, ключевой вопрос заключается в следующем: согласно теистической точке зрения, мы, человеческие существа, были задуманы, подобно канатам и линейным ускорителям, — мы были задуманы и сотворены Богом. Более того, согласно христианской и иудейской версиям теизма, мы были сотворены Им *по Его образу*:

^{*} justification (англ.) — обоснование, оправдание. — Прим. пер.

¹ *Примечание составителя.* Это то самое качество, которое позже Плантинга окрестит «подтверждением» (warrant). См. № 28, 29 и 30 Библиографии.

в определенных ключевых отношениях мы подобны Ему. Итак, Бог — актер, деятель, творец — тот, кто выбирает определенные цели и действует, достигая их. Следовательно, Бог — *практическое* сущее. Но Он также *интеллектуальное* или *интеллектное* сущее. У Него имеется знание; в самом деле, Он обладает максимальной степенью знания. Он придерживается верований (даже если тот способ, которым Он придерживается верований, отличен от свойственного нам), а поскольку Он всеведущ, Он верит в каждую истину и придерживается только истинных верований. Следовательно, Бог обладает таким видом схватывания понятий, свойств и пропозиций, который необходим для формирования верований, а поскольку Он верит в каждую истинную пропозицию, Он воспринимает каждое свойство и пропозицию⁴.

Итак, создавая людей по Своему образу, Бог сотворил их могущими размышлять о своей способности схватывать понятия и придерживаться верований. Более того, как говорит нам вся христианская традиция, Его целью было сотворение таких существ, которые бы могли размышлять о своей способности придерживаться *истинных* верований и достижения *знания*. По этому вопросу христианская традиция демонстрирует почти безоговорочное единство. Но стоит отметить, что это не было неизбежным. Цель Бога сотворить нас со сложной, высоко связанной организацией демонстрируемых нами способностей, *могла* бы быть совершенно иной: сотворив нас с этими способностями, Он мог бы нацелить нас не на схватывание истины, а на что-то иное, например на выживание, или на способность ценить искусство, поэзию, красоту природы⁵, или на способность находится в определенных отношениях друг с другом и с Ним^а. Но традиция понимала наш образ Бога (наряду с прочим) в терминах познания — познания себя, Бога, мира, в который Он нас поместил;

^а Из этого высказывания следует, будто одна «нацеленность», когнитивная, едва ли не исключает прочие — эстетическую, социальную и т. д. Вряд ли, однако, Бога следует представлять себе настолько ограниченным в Своих возможностях, чтобы Он наделил человека только какой-то одной способностью, пусть и важнейшей, особенно при учете того, что эти способности никак друг друга не исключают и все вместе вполне укладываются в «инклюзивный» образ Божий, который соответствует многообразной креативности. — *Прим. ред.*

в данном случае мне следует считать доказанным это традиционное понимание *imago dei**.

Получается, что Бог сотворил нас наделенными познавательными способностями, которые задуманы так, чтобы мы могли достигать истинных верований в отношении широкого диапазона утверждений о нашем непосредственном окружении, о нашей внутренней жизни, о мыслях и чувствах других людей, о нашей вселенной, о правильном и дурном, обо всем, относящемся к реальности абстрактного (о числах, свойствах, пропозициях, положениях дел, возможных мирах и т. п.), о модальности (о том, что необходимо и что только возможно) и о Нем Самом. Эти способности работают таким образом, что в соответствующих обстоятельствах у нас образуются подходящие верования. Точнее, соответствующее верование *формируется в нас*: обычно мы не *решаем*, придерживаться ли нам обсуждаемого верования, но мы просто обнаруживаем себя имеющими это верование. Рассматривая пример *modus ponens*, я обнаруживаю, что верю в соответствующие условные пропозиции; я обнаруживаю, что верю в то, что передо мной стоит большое дерево, когда переживаю соответствующее восприятие; когда у меня спрашивают, что у меня было на завтрак, я размышляю секунду и обнаруживаю, что верю в то, что на завтрак съел яйца с тостом. В этих и других случаях я не *решаю*, во что мне верить, я не взвешиваю все доказательства («мне краснеется»); в большинстве случаев это со мною случается в присутствии чего-то красного; поэтому наиболее вероятно то, что сейчас присутствует нечто красное) и не принимаю решение верить в то, что лучше всего поддержано доказательствами, я просто обнаруживаю, что верю. Разумеется, в *некоторых* случаях я прохожу подобную процедуру. Например, я могу попытаться оценить доказательство в пользу той теории, согласно которой человеческая жизнь эволюционировала посредством механизмов случайной генетической мутации и естественного отбора из одноклеточной формы жизни (которая, в свою очередь, появилась в результате действия по сути схожих случайных процессов из неживого материала); я могу попытаться определить, убедительны ли на самом деле доказательства или, скажем скромнее, делают ли они теорию вероятной. Тогда я могу пройти через

* *imago dei* (лат.) — образа Божьего. — Прим. пер.

указанную процедуру рассуждения. Даже в этом случае я все же на самом деле ничего не *решаю*: я просто вспоминаю имеющее отношение к делу доказательство, пытаюсь как-то взвесить его силу и обнаруживаю себя придерживающимся соответствующего верования. Но ничто подобное не происходит в более обыденных и менее теоретических случаях формирования верования.

Очевидно, что *опыт* играет ключевую роль в процессе формирования верования. Я считаю, что здесь важно понять, что в этот процесс вовлечены два довольно различных вида опыта. В обычном случае восприятия имеет место чувственный опыт: например, я посмотрел на закоулок моего двора и «мне позеленелось». Но во многих случаях формирования верования также наличествует и иной вид опыта. Рассмотрим, например, верования в данные памяти. В этом случае может присутствовать разновидность чувственного воображения: например, я могу представить определенным мимолетным образом то, что у меня было на завтрак, если попытаюсь это вспомнить. Но этот вид чувственного воображения до известной степени нематериален (что не уставал повторять Витгенштейн), изменяется от человека к человеку, и, возможно, его нет у некоторых людей. Менее изменчивым представляется другой вид опыта, который, правда, не так просто описать: этот опыт подпадает не под чувственное воображение, а под чувство принуждения, или склонности, или движения навстречу определенному верованию: в нашем случае это вера в то, что на завтрак у меня были яйца и тост. (Возможно, было бы лучше сказать, что обсуждаемое верование обладает своего рода привлекательностью, притягательной силой.) Рассмотрим *a priori* верование: *Если все люди смертны, а Сократ — человек, то Сократ смертен*. Это верование не сформировано, вопреки ошибочному предположению в названии — *a priori*, до или при отсутствии опыта; оно скорее сформировано *в ответ на опыт*. Представление соответствующих условных пропозиций *modus ponens* отлично от представления соответствующих условных пропозиций *утверждения консеквента*, представление $2 + 1 = 3$ отлично от представления $2 + 1 = 4$, и это различие в опыте ключевым образом связано с принятием нами одного из этих утверждений и отрицанием другого. Снова, когда я беру в расчет или размышляю о примере *modus ponens*, присутствуют и чувственное представление

(декартовская ясность), и отчетливость (очевидный свет, о котором говорил Локк), присутствует некий вид неотвратимости. (Как я сказал, это чувство описать непросто.) Разумеется, в данном случае опыт играет иную роль, чем при формировании перцептивных верований, а также при формировании моральных верований, верований о нашей ментальной жизни, ментальной жизни других людей, верований, формируемых нами на основании индуктивных доказательств и т. п. Нам только нужно полное, тонкое и разумное описание роли опыта в формировании этих различных видов верований. Это предприятие пусть дожидается другого случая, пока не придет мысль, как его осуществить.

Следовательно, Бог сотворил нас с поразительно сложной и тонкой организацией познавательных способностей. Эти способности формируют верования по чрезвычайно широкому спектру: о нашей повседневной среде, мыслях других людей, о нашей собственной внутренней жизни (описание размышлений о себе и разговоров самим с собой может составить целую книгу), о прошлом, об истинах математики и науки, о правильном и неправильном, о наших отношениях с Богом, о том, что необходимо, а что возможно, и о массе других вещей. Они работают с великой тонкостью, формируя разнообразные по силе верования: от тех, в которые мы с охотой поверим, до тех, которые обладают абсолютной степенью неубедительности. Более того, наши верования и сила, с которой мы их придерживаемся, весьма тонко реагируют на изменения в нашем опыте — на то, что говорят нам другие люди, на чувственный опыт, на то, что мы прочли, на последующие размышления и т. п.

Теперь зададим следующий вопрос: каким образом мы должны осмысливать положительный эпистемический статус с этой точки зрения? Вот ответ при первом естественном приближении: верование обладает положительным эпистемическим статусом для личности, только если ее <познавательные> способности *работают должным образом*, работают так, как должны работать, работают так, как было замыслено (как их работу замыслил Бог), при формировании и поддержании обсуждаемого верования. Таким образом, я предполагаю, что необходимым условием положительного эпистемического статуса является то, что познавательный механизм личности, аппарат по формированию верований и поддержанию верований не должны

страдать от когнитивной дисфункции. Этот механизм должен работать таким образом, каким он был задуман Тем Существом, которое задумало и сотворило нас. Поэтому изначально мы скажем, что верование обладает положительным эпистемическим статусом для меня в той степени, в какой мои способности работали должным образом при формировании и поддержании этого верования, а мои способности работают должным образом, если они работают так, как это было задумано Богом.

Первое, что необходимо понять в связи с этим, — это то, что должное функционирование познавательного механизма — не то же самое, что его *нормальное* функционирование или его работа в обычных условиях, по крайней мере если мы берем термин «нормальное» в широком статистическом смысле. Если я начну мечтать, веря в то, что я вскоре получу Нобелевскую Премию по литературе, то в этом случае мои познавательные способности работают не должным образом, хотя мечтание широко распространено среди людей. Верования, порожденные способностями, работающими нормально или в обычных условиях, т. е. в условиях, имеющих место большей частью, следует отличать от верований, порожденных способностями, работающими *должным образом*. Представляется совершенно нормальным для человека, когда он формирует верования из чувства гордости, зависти, страсти, упрямства, желания славы, мечтания или самовозвеличивания, тем не менее, когда у меня формируется верование в этих условиях, мои познавательные способности работают не должным образом: они не функционируют так, как должны.

Подробнее о понятии должного функционирования я скажу ниже. Сейчас же я бы хотел предварительно представить мысль, согласно которой одним необходимым условием для положительного эпистемического статуса верования является то, чтобы часть моего ноэтического аппарата, вовлеченная в его формирование и поддержание, работала должным образом. Однако легко понять, что это далеко не все. Допустим, что вы внезапно и совершенно без вашего ведома были перемещены в полностью отличную от земной среду — вы пробудились на планете около Альфы Центавра. Тамошние условия существования совершенно иные: допустим, слоны совсем невидимы для людей, но выделяют неизвестный на Земле вид радиации, и эта радиация заставляет людей верить в то, что

где-то поблизости слышен звук трубы. Около вас проходит слон Альфы Центавра, вы облучаетесь, и у вас формируется верование о том, что где-то поблизости слышен звук трубы. С вашими познавательными способностями все в порядке. Но это верование совсем не обладает для вас положительным эпистемическим статусом. Проблема не заключается и в том, что само это верование ложно: даже если мы добавим, что звук трубы действительно слышен неподалеку (возможно, в телефонной будке со звонком, не слышимым для вас), ваше верование не будет обладать положительным эпистемическим статусом. Представим, изменив наш пример, что выделяемая радиация заставляет людей верить не в то, что рядом слышен голос трубы, а в то, что рядом находится большой серый объект. И снова: рядом прогуливается слон; не видя ничего интересного, вы внезапно обнаруживаете, что верите в то, что поблизости находится большой серый предмет. Будучи немного сбитыми с толку этим открытием, вы тщательнее исследуете окружающее вас пространство, и все же вы не видите большого серого предмета. Ваши способности не страдают от дисфункции, вы не невнимательны и не небрежны с познавательной точки зрения. Тем не менее вы не знаете, что поблизости находится большой серый объект. Это верование не имеет для вас положительного эпистемического статуса.

Причина всего этого кроется в том, что ваши познавательные способности и среда, в которой вы находитесь, не подстроены друг под друга. С вашими познавательными способностями все в порядке, они пребывают в хорошем рабочем состоянии. Проблема заключается в той самой среде. Примерно то же самое можно сказать о вашем автомобиле: несмотря на то что ваш автомобиль не может въехать на Пайкс Пик*, ехать под водой или на Луне, он находится в хорошем рабочем состоянии. Следовательно, к характеристике положительного эпистемического статуса мы должны добавить другой компонент: ваши способности должны быть в хорошем рабочем состоянии и среда должна соответствовать вашему набору позна-

* Пайкс Пик (Pikes Peak (*англ.*)) — гора в центральной области США, в штате Колорадо, в цепи Скалистых гор. Расположена в 16 км к западу от Колорадо Спрингс. Самая южная вершина отрога Фронт-Рэндж, поднимается в Южном Парке на высоту 4 291 м над уровнем моря. Пайкс Пик является национальным историческим памятником. — *Прим. пер.*

вательных сил. (Возможно, на обсуждаемой нами планете обитают автохтонные создания, во многом похожие на людей, но их познавательные способности отличаются от наших тем, что слоны Альфы Центавра для них различимы.)

Соблазнительно предположить, что положительный эпистемический статус *характеризуется просто* должным функционированием (в соответствующей среде), так что для верования имеется подтверждение* настолько, насколько должным образом работают познавательные способности (в формировании и поддержании верования) в среде, пригодной для когнитивных механизмов личности: чем лучше функционируют эти способности, тем больший положительный эпистемический статус имеет верование. Но легко увидеть, что это неверно. Не может ли случиться так, что мои познавательные способности работают должным образом (в соответствующей среде), формируя и поддерживая во мне определенное верование, но тем не менее это верование не имеет для меня положительного эпистемического статуса? Скажем, что пара верований *производственно эквивалентна* (лучшие варианты термина принимаются), если они произведены способностями, функционирующими в одинаковой степени должным образом и в среде, одинаково им соответствующей. Может ли быть так, что пара моих верований производственно эквивалентна, но все же одно из них обладает большим (или даже гораздо большим) эпистемическим статусом? Достаточно очевидно, что такая ситуация возможна, а как факт ее можно считать актуальной. *Modus ponens* обладает большим эпистемическим статусом для меня, чем верование, основанное на моем воспоминании, теперь уже довольно неясном и туманном, о том, что сорок лет назад у меня были подержанный обрез 16 калибра и красный велосипед с надувными колесами; я принимаю, что оба они были произведены

* Плантинга называет качество, которое придает верованию положительный эпистемический статус, «подтверждением» (*warrant*), которое имеет в его философии чисто техническое значение. Этот технический термин не имеет никакого отношения к фундированию пропозиции или верования, его логическому обоснованию, вследствие которого принимать верование рационально. Как и в случае с термином «обоснованность» (*justification*), здесь нет отсылки к т. н. эпистемологическому фундаментализму, против которого выступает Плантинга. — Прим. пер.

познавательными способностями, функционирующими должным образом и в такой же степени должной среде. Хотя и эпистемическое обоснование, и *быть произведенным должным образом* имеют степени, как кажется, между ними нет видимых функциональных отношений, но тогда мы не можем осмыслить положительный эпистемический статус как просто вопрос о том, было ли верование произведено должным образом и в соответствующей среде работающими способностями. У нас все еще нет ответа на вопрос, *что такое положительный эпистемический статус*. Эта лягушка все еще усмехается, сидя на дне кружки.

К счастью, на это имеется легкий ответ. Первое верование (верование, соответствующее условным пропозициям по форме *modus ponens*) не только обладает большим эпистемическим статусом для меня, чем второе, но я его принимаю более твердо. Это представляется истинным более чем с очевидностью: я склонен или имею побуждение принимать одну пропозицию, а не другую. Когда мой познавательный аппарат работает должным образом, сила побуждения принять верование в данную пропозицию будет пропорциональна степени ее положительного эпистемического статуса; или же в том случае, если это отношение не прямо пропорционально, соответствующее функциональное отношение будет иметь место между положительным эпистемическим статусом и этим побуждением. Так что, когда мои способности работают должным образом, сформированное верование обладает положительным эпистемическим статусом в той степени, с какой я склонен принять это верование; а эта степень в свою очередь (снова, если мои познавательные способности работают должным образом и я не мешаю или не вклиниваюсь в их работу) будет степенью, с которой я *принимаю* это верование.

Итак, по-моему, для личности *S* положительный эпистемический статус добавляется к верованию *B*, только если когнитивное окружение *S* соответствует его познавательным способностям и только если эти способности работают должным образом при производстве этого верования; также при этих условиях степень положительного эпистемического статуса верования *B* пропорциональна силе его склонности принять *B*. Сформулируем это же немного иначе: верование *B* обладает положительным эпистемическим статусом для *S*, если и только если это верование произведено в *S* его познавательными

способностями, работающими должным образом (в соответствующей среде); *B* обладает бóльшим положительным эпистемическим статусом для *S*, чем *B**, если (1) *B* обладает положительным эпистемическим статусом для *S* и (2) либо *B** не обладает положительным эпистемическим статусом для *S*, либо *S* больше склонен верить в *B*, чем в *B**.

II. ВОСЕМЬ ВОЗРАЖЕНИЙ, УТОЧНЕНИЙ ИЛИ ПРИМЕНЕНИЙ

Разумеется, то, что было сказано мною до сих пор, представляется скорее программным заявлением, просто картинкой. Гораздо важнее уточнить, разработать, артикулировать. Поэтому я бы хотел ответить на некоторые возражения, уточнить кое-что, добавить и наметить некоторые темы для дальнейшей разработки.

(1) Не являются ли идея *должного функционирования* и связанные с ней понятия, например понятие *когнитивной дисфункции*, глубоко проблематичными? Что означает для природных организмов (например, для дерева или лошади) быть в рабочем состоянии, функционировать должным образом? Не соотносится ли понятие «функционирование должным образом» с нашими целями и интересами? Корова функционирует должным образом, когда она дает хорошее молоко; небольшой сад представляет собой то, что и должен, когда в нем произрастают лучшие растения. В данных случаях очевидно, что должное функционирование зависит от наших целей и интересов. Рассматривая природу саму по себе, можно спросить: не функционирует ли разлагающаяся рыба так же должно и превосходно, как та, которая счастливо плавает среди блесен? Но тогда, что имеется в виду под «должным функционированием», когда говорят о познавательных способностях? Какая-то область реального (какой-то организм, часть организма, экосистема, садик) «функционирует должным образом» только в отношении той сетки, которую мы навязываем природе, — сетки, в которую мы включаем *наши* цели и пожелания.

Ответ. Конечно, с *теистической* точки зрения данный вопрос не заключает в себе никаких проблем. Идея должного функционирования моих способностей вызывает не больше вопросов, чем, скажем, идея должной работы Боинга 747. То, что было нами сконструировано (система отопления, канат, линейный ускоритель), функционирует

должным образом в том случае, если работает так, как это было задумано. Согласно теизму, люди, подобно канатам, линейным ускорителям и океанским лайнерам, были задуманы и сотворены Богом. Поэтому наши способности работают должным образом тогда, когда они работают так, как были задуманы работать Существом, задумавшим и сотворившим нас и сами эти способности. Конечно же, можно спорить о том, в чем именно состоял план относительно наших способностей, а также для последующего разномнения о том, работают ли наши способности должным образом в конкретной ситуации. Как тело, так и разум могут страдать от болезни, нарушения и дисфункции — от расстройств. Эти расстройства могут варьироваться от крайних случаев декартовских лунатиков (которые считали, что их головы сделаны из стекла, или что они сами тыквы) до случаев, когда вообще неясно, имеются расстройства или нет. Я упрямо продолжаю оставаться верным моей теории и после того, как мудрые головы отказались от нее, считая ее плохой затеей. Является ли это мое упрямство познавательной дисфункцией, вызванной чрезмерными чувствами гордости и желания признания? Или же совершенно естественно и нормально высказывать такую познавательную инерцию, которая встроена в наши познавательные способности (возможно, для того, чтобы мы не ломались от каждого дуновения доктринерства)? Или же мое поведение выражает некоторую другую часть плана касательно наших познавательных способностей, действие которого гарантирует то, что новые и незнакомые идеи будут настойчиво продвигаться достаточное время, чтобы они получили реальное признание? Или же что-то другое? Таким образом, тяжело понять в каждом конкретном случае, функционируют познавательные способности должным образом или нет, но с теистической точки зрения сама *идея* должного функционирования не вызывает, в принципе, никаких вопросов.

Но может ли и нетеист использовать понятие должного функционирования? Настолько ли тесно ли связана идея должного функционирования с идеей замысла и устройства, что с ней можно согласиться лишь после того, когда мы согласимся, что человек был задуман? Этот вопрос я рассмотрю при другом случае⁶, сейчас же скажу лишь следующее. Я думаю, что это понятие должного функционирования более проблемно с нетеистической перспективы —

проблемнее, но не безнадежно. Может ли кто-то, теист или нетеист, понять, что лошадь, скажем, страдающая от болезни, находится в патологическом состоянии? Может ли кто-либо уразуметь, что птица с раненым крылом работает не должным образом? Понятия должного функционирования и связанные с ним (болезни, дисфункции, нарушения, расстройства и т. п.) все мы или почти все знаем и используем. Если, в самом деле, это понятие совсем невыразимо или неприемлемо с нетеистической точки зрения, то существуют уловки в связанных с ним убедительных теистических аргументах — тех, которые будут привлекательны для всех, чья склонность принять и применять понятие должного функционирования сильнее, чем их склонность к отрицанию теизма¹¹.

(2) Родерик Чизхолм⁷ в качестве ключевого элемента положительного эпистемического статуса рассматривает исполнение эпистемического долга: в самом деле, он анализирует и объясняет положительный эпистемический статус в терминах соответствия исполнению эпистемического долга. Должны ли мы следовать за ним по крайней мере до такой степени, что будем утверждать, будто верование обладает для меня положительным эпистемическим статусом, только если я должным образом выполняю мою эпистемическую обязанность при формировании и принятии верования таким образом, каким я формирую и придерживаюсь этого верования? Это сложный вопрос. Без сомнения, эпистемические обязанности *существуют*, обязанности перед истиной, обязанности, которыми мы обладаем как познающие существа; но вопрос состоит в том, является ли необходимым условием моего знания пропозиции нарушение или несоблюдение мною этих обязанностей при формировании обсуждаемых верований. Я склонен сомневаться в том, что положительному эпистемическому статусу присущ данный элемент. Кажется, что верование может конституировать знание, даже если я нарушаю интеллектуальное обязательство при его формировании и потом, когда его придерживаюсь. Допустим, я завидую вам и склонен думать о вас самое худшее. Мне известно, что у меня есть это отклонение, но я ничего не делаю, чтобы избавиться от него, получая

¹¹ *Примечание составителя.* Сравнить с аргументом, представленным в главе 4.

удовольствие от этого злорадства. Я чуть различимо услышал, как кто-то оскорбительно высказался о вас; я еле-еле разобрал его слова, и если бы не моя пораженная воля, я бы их не понял. (Другие подумали, будто он сказал, что ваши мысли были глубоки и точны; я же верно услышал, что ваши рассуждения слабы и поверхностны, из-за моей заболевшей воли.) Возможно, в данном примере я не исполняю моих познавательных обязательств при формировании обсуждаемого верования: я нарушаю мое обязательство попытаться избавиться от этой моей склонности думать о вас плохо, и только потому, что я не исполняю своего долга, я формирую обсуждаемое нами верование. Тем не менее оно имеет для меня положительный эпистемический статус.

Рассмотрим пример другого рода. Допустим, что признанный эпистемолог убедил меня в том, что у меня (как и у любого другого) имеются обязательства делать все от меня зависящее, чтобы из всех рассматриваемых мною пропозиций я верил в данную, если и только если она истинна. Допустим также, что он убедил меня в том, что в большинстве случаев формирования повседневных перцептивных верований эти верования ложны. Итак, я придерживаюсь требующего усилий, сложного режима, позволяющего мне, при затрате значительных усилий и напряжения, так сдерживать мои повседневные побуждения к формированию верований, чтобы воздержаться от большинства повседневных перцептивных верований. Теперь представим себе, что я слышу звук сирены: я оглядываюсь и переживаю такое восприятие, которое бывает при восприятии большой красной пожарной машины. Мысль о том, что я должен воздержаться от этого естественного верования, промелькнула у меня в голове. Однако я посчитал этот режим обременительным и говорю себе: «Он причиняет слишком много неприятностей; я утомился и устал от исполнения моего эпистемического долга». И я даю природе возможность взять свое, формируя верование, что я вижу большую красную пожарную машину. Итак (признавая, что мои верования в действительности вызывают во мне долг пытаться подавлять верования, сформированные естественным путем), я формирую верование противоположным долгом способом; но не знаю ли я тем не менее, что передо мной красная пожарная машина? Я думаю, что знаю. Следовательно, я склонен думать, что я могу знать некое утверждение,

даже если я прихожу к этому знанию способом, противоположным моему эпистемическому долгу. Однако этот вопрос тонкий, неясный и запутанный вследствие вовлеченности в него проблемы степени волевого контроля над моими верованиями. Я склонен полагать, что исполнение эпистемического обязательства, которое, конечно, является ценным условием, не требуется и не является достаточным для <того, чтобы верование имело> положительный эпистемический статус. Отношение между положительным эпистемическим статусом и исполнением эпистемического долга остается для меня непонятным^{III}.

(3) Если верование имеет для меня положительный эпистемический статус, то мои способности должны функционировать должным образом при производстве той *степени* веры, с которой я придерживаюсь *A*, какой обладает и само *A*. Я еду по автостраде в Вашингтоне, округ Колумбия, проносясь на большой скорости, и еле заметил нечто, показавшееся мне верблюдом, на встречной полосе. Если мои способности работают должным образом, я могу поверить в то, что видел верблюда, но я не буду верить в это очень твердо — не так твердо, как, например, в то, что я управляю автомобилем. Если вследствие познавательной дисфункции (я был поражен внезапным выбросом радиации, произошедшим из-за провалившегося эксперимента в Пентагоне) я буду верить в первое так же твердо, как и во второе, это верование будет иметь для меня весьма незначительный эпистемический статус⁸.

(4) Когда мои эпистемические способности работают должным образом, я часто формирую одно верование *на доказательной основе* другого. Разумеется, понятие должного функционирования неприменимо только к базовым верованиям, т. е. верованиям, сформированным на доказательной основе других верований; мои способности также таковы, что при правильных условиях я верю в одно утверждение на основании некоторых других верований, которых я уже придерживаюсь. Я могу знать, что в офисе находится либо Джодж, либо Сэм; вы сообщаете мне, что Сэма там нет;

^{III} *Примечание составителя.* Более подробный анализ этого вопроса и последние воззрения Плантинги об отношениях между подтверждением (положительный эпистемический статус) и эпистемическим долгом см. в: главы 1–3 № 28 Библиографии.

тогда я верю в то, что Джордж находится в офисе на основании этих двух верований. И, конечно, если мои способности функционируют должным образом, я не поверю в утверждение на доказательной основе *любой* пропозиции. Например, я не поверю в утверждение, если в качестве доказательной основы будет выступать оно само (возможно, это просто невозможно). Я не поверю в то, что Гомер написал «*Илиаду*» на основе того верования, что население Китая превышает население Японии. И я не поверю в то, что Фейке умеет плавать, на основании утверждения о том, что 99 из 100 фризцев не умеют плавать, а Фейке — фриз. Понятие должного функционирования включает веру в утверждение на основании *нужного рода* пропозиции.

(5) Очень важным понятием является идея *спецификации* или *замысла*. Мы принимаем, что когда люди (и другие создания) функционируют должным образом, они функционируют *определенным образом*. А именно: они функционируют не просто так, чтобы достичь своей цели (как, например, цель сердца — качать кровь), но так, чтобы достичь этой цели неопределенно многими способами. Без сомнения, наши познавательные способности были задуманы таким образом, чтобы, основываясь в разуме, они были надежными — чтобы производили большей частью истинные верования. Но они не были задуманы так, чтобы производить истинные верования любым способом. Для их работы имеется правильный способ: мы предполагаем, что для нас и наших способностей имеется ряд проектов. Дом задуман для того, чтобы быть укрытием, но не любым способом. Имеются проекты, определяющие длину и наклон стропил, вид кровли, вид и количество применяемой изоляции и т. п. Что-то подобное имеет место и в отношении нас и наших способностей: мы были задуманы в соответствии с определенным набором проектов. Лучше сказать, поскольку эта аналогия недостаточно динамична, мы были задуманы в соответствии с набором проектов так же, как имеются спецификации для, например, фургона GMC, 1983 г. выпуска. Согласно этим спецификациям (правда, в данном случае я буду просто гадать), после холодного пуска двигателя он должен работать на 1 500 оборотах в минуту до тех пор, пока его температура не составит 140° F*,

* 60° C. — Прим. пер.

тогда его обороты снижаются до 750 в минуту. Точно так же и наши познавательные способности задуманы функционировать определенным образом, который может включать в себя развитие и изменение в течение времени. Именно по этой причине, возможно чтобы верование было произведено *случайно* надежным механизмом по производству верований. Это понятие спецификации или плана также служит источником контрпримеров против релябилистского утверждения о том, что верование обладает положительным эпистемическим статусом, если оно произведено надежным механизмом⁹.

(6) У нас есть представление о правильной работе наших познавательных способностей в соответствующей среде, а также о положительном эпистемическом статусе как о том, что добавляется к верованию для того, у кого эпистемические способности функционируют должным образом. Все же имеют место такие случаи, когда наши способности функционируют в высшей степени хорошо, но, кажется, это не приводит нас к истине, а на самом деле может уводить от нее. Возможно, вы помните о болезненном ощущении как о менее болезненном, чем оно было в действительности. (Некоторые утверждают, что это имеет место в случае болей при деторождении.) Или вы продолжаете верить в честность своего друга после того, как свидетельство и объективное суждение принудили вас изменить свое мнение о нем. Возможно, ваша вера в то, что вы поправитесь после ужасной болезни, сильнее, чем данные статистики. Во всех этих случаях ваши способности могут работать так, как и должны, но тем не менее их должная работа, очевидно, не приводит к истине.

Ответ на это — сама простота: положительный эпистемический статус обеспечивает должная работа познавательных способностей или их работа таким образом, как она была задумана *настолько, насколько этот сегмент замысла нацелен на производство истинных верований*. Не все аспекты замысла наших познавательных способностей должны быть нацелены на достижение истины, некоторые могут способствовать выживанию, облегчению страданий, преданности и т. п. Но о том, кто придерживается определенного верования в результате действия того аспекта замысла наших познавательных способностей, который нацелен не на достижение истины,

но на что-то иное, нельзя сказать в собственном смысле слова, что он знает то или иное утверждение, даже если его знание окажется истинным. (По крайней мере до тех пор, пока тот же замысел не будет способствовать достижению истины, как и того, на что он нацелен.)

(7a) Рассмотрим теперь «принцип доверия» Ричарда Суинберна: «Итак, в общем... я полагаю, что принцип рациональности заключается в том, что если субъекту кажется (эпистемически), что x наличествует, то вероятно x наличествует: то, что субъекту кажется воспринимаемым им, таковым, вероятно, и является. То, каким образом вещи представляются, является хорошим основанием для веры в то, каковы они на самом деле»¹⁰. Этот принцип встроен в его теистический аргумент от религиозного опыта: «Из этого будет следовать, что при отсутствии специальных рассмотрений все религиозные опыты должны приниматься их субъектами как подлинные и, следовательно, как значимые основания для веры в соответствующий объект — Бога, Марию, Предельную Реальность или Посейдона» (с. 254). Суинберн понимает этот «принцип рациональности» таким образом, что он связан с *пропозициями* — идея заключается в том, что на основании любой пропозиции типа *S кажется (для него), что он воспринимает вещь, являющуюся F* соответствующая пропозиция типа *S воспринимает вещь, являющуюся F* является скорее вероятной, нежели нет: «Если S эпистемически кажется, что x наличествует, то это является хорошим основанием для S верить, что так оно и есть, при отсутствии специальных рассмотрений... Также это является хорошим основанием, чтобы другие тоже поверили в то, что x наличествует. Ибо если e — свидетельство для h , то это — отношение, которого придерживаются вполне независимо от того, кто познает e » (с. 260).

Чтобы понять мысль Суинберна, мы должны кратко рассмотреть то, как он понимает вероятность. Он принимает версию логической теории вероятности, разработанную Джефффри, Кейнсом и Карнапом*;

* Речь идет о вероятностной логике — логической системе, в которой высказываниям соответствует непрерывная шкала значений истинности от 0 до 1 (от высказываний о невозможном событии для практически достоверного). Основная идея вероятностной логики заключается в том, высказыванию о некотором случайном событии можно приписать некоторую вероятность,

сам Суинберн развивает версию этой теории в «Введении в теорию подтверждения»¹¹. Согласно этой теории, для любой пары пропозиций $[A, B]$ существует объективное отношение логической вероятности между ними: вероятность A на основании B , т. е. $P(A/B)$. Это отношение — *объективное*, в любом случае не зависящее от того, что кто-то (любой человек) знает или во что он верит; это отношение — *логическое*: если $P(A/B)$ — это n , то необходимо (истинно в каждом возможном мире), что $P(A/B)$ — это n . (Конечно же, логическая вероятность соотнобразится с исчислением вероятности.) Карнап говорил о вероятностном отношении между парой пропозиций как о *частичном следовании*: мы можем полагать логическую вероятность A на основании B как степень следования A из B и следование *simpliciter* как ограничивающее обстоятельство. Мы также можем считать логической вероятностью A на основании B следующее: представим возможные миры, равномерно распределенные по логическому пространству, тогда $P(A/B)$ — это отношение между объемом пространства, занимаемым мирами, в которых утверждаются как A , так и B , и объемом пространства, занимаемым мирами, в которых утверждается B . Как мы видели, предположение Суинберна заключается в том, что на основании любой пропозиции типа S *кажется (для него), что он воспринимает вещь, являющуюся F* соответствующая пропозиция вида S *воспринимает вещь, являющуюся F* является скорее вероятной, нежели нет.

Я нахожу это сомнительным. Во-первых, с так понимаемым понятием вероятности связаны известные трудности. (Я отмечу одно парой параграфов ниже.) А во-вторых, даже если мы примем такого рода логическую теорию вероятности, у нас все еще будут оставаться серьезные проблемы. Почему предполагается, что на основании

основываясь на том, что появлению это случайного события можно приписать некоторую вероятность. Первую аксиоматическую систему вероятностной логики построил в 1921 г. известный английский экономист Дж. М. Кейнс. Более совершенная аксиоматическая система была предложена в 1939 г. Г. Джеффри. В 1950 г. Р. Карнап предложил семантическую систему вероятностной логики, в которой вероятность получает индуктивную интерпретацию как семантической степени подтверждения заключения (гипотезы) посылками (данными). — *Прим. пер.*

пропозиции *Сэму кажется, что Зевс существует* то, что Зевс на самом деле наличествует, более вероятно, нежели невероятно (вероятность берется в смысле логической вероятности)? В данном случае мы не должны основываться на нашем открытии того, что фактически для большинства людей является истиной; мы должны рассмотреть вероятность наличия Зевса только на основании пропозиции *Сэму кажется, что Зевс существует*, исключая любое фоновое знание или любые верования, которые у нас могут быть. (Альтернативно это случай, когда наше фоновое знание «состоит из ничего иного, как тавтологий», как это иногда формулируется.) Но если все, что у нас есть в качестве фонового знания, — это тавтологии (и другие необходимые истины), тогда почему делается подобный вывод? Не может ли быть так, что Сэм, вероятно, ошибается, он стал жертвой декартовского демона, или ученого с Альфы Центавра, или чего-то иного, чего мы даже не можем помыслить? Каковы основания так считать? Только лишь потому, что в большинстве возможных миров большинство пар подобных пропозиций таково, что вторая истинна, если такова и первая? Но имеются ли основания так думать? (Иными словами, имеются ли какие-то основания так думать, за исключением *теизма*? Если теизм истинен, то, возможно, большинство верований в большинстве возможных миров на самом деле истинны только по той причине, что Бог их делает таковыми.)

Имеется и совершенно иной способ, как мы могли бы понять этот принцип. Представим его себе исходя из перспективы той идеи, что положительный эпистемический статус — суть должного функционирования наших эпистемических способностей. Конечно же, верно то, что когда наши способности функционируют должным образом, то мы большей частью и в самом деле верим в то, что нам кажется истинным. Это не неотвратимо: подумайте о парадоксах Рассела, когда мы в конце концов отрицаем то, что кажется истинным (и что продолжает казаться нам истинным даже после того, как мы поймем, к чему это приводит). Более того, сумасшедший может постоянно верить в то, что не представляется ему истинным, а неосторожный читатель работ Канта, стремящийся подчеркнуть свою свободу и рациональную автономию, может начать соблюдать режим, при котором он был бы способен отрицать то,

к чему по природе склонен верить. При прочих равных мы обычно верим в то, что кажется нам истинным, а то, что кажется нам истинным (когда наши способности функционируют должным образом в подходящей среде), для нас обладает бóльшим эпистемическим статусом, чем то, что таковым нам не представляется. Я думаю, что объяснение заключается не в том, что *p* логически вероятно на основании пропозиции *p представляется Сэму истинным*. Объяснение этому гораздо проще: когда мои способности функционируют должным образом, степень положительного эпистемического статуса утверждения для меня (*по модулю* константы пропорциональности) — это степень, с которой я склонен верить в это утверждение.

(7b) Сходное рассуждение относится и к Суинбернову «принципу показаний»: «этот принцип гласит, что (при отсутствии специальных рассмотрений) опыт других, вероятно, таков, как они о нем сообщают» (с. 272). В данном случае Суинберн, по-видимому, понимает этот принцип в терминах своей интерпретации вероятности: пропозиция *Сэм воспринимает F* скорее вероятна, нежели нет, в логическом смысле на основании пропозиции *Сэм свидетельствует о том, что воспринимает F*. Но и это представляется сомнительным: есть ли у нас какие-нибудь основания считать, что в большинстве возможных миров, в которых Сэм утверждает, что у него болит голова, она у него на самом деле болит? Или каковы основания полагать, что объем «логического пространства», занимаемого мирами, в которых Сэм свидетельствует, о том, что у него болит голова, и она на самом деле болит, более половины объема миров, в которых Сэм свидетельствует о головной боли, а ее на самом деле нет? Что могло бы выступать в качестве основания подобного утверждения? Ответ Суинберна состоит в том, что если мы не примем такого рода принципы, то увязнем в «болоте скептицизма». Но мы можем избежать этого болота и без принятия этих маловероятных утверждений о логической вероятности. Томас Рид также говорит о «доверчивости» — тенденции верить в то, что нам сказали другие¹². Конечно, тенденция может меняться в зависимости от опыта: мы научаемся доверять одним людям в одного рода вопросах и не доверять другим в вопросах другого рода, мы научаемся никогда не судить о супружеской ссоре, пока мы не выслушаем обе стороны конфликта;

мы узнаем, что человеческие оценки могут быть искажены чувствами гордости, эгоизма, желанием вознестись за счет товарищей, любви, вождения и многого другого. Тем не менее эта тенденция существует, и в подходящих обстоятельствах, когда вы говорите мне *p* (например, что вас зовут Сэмом), то, если *p* истинно, а я верю в *p* достаточно твердо, и мои способности работают должным образом при формировании этого верования, я знаю *p*. И нам не нужно пытаться описывать этот факт в терминах логической вероятности одной пропозиции на основании другой. Вместо этого заметим, что, (1) когда наши способности функционируют должным образом, мы обычно склонны верить в сказанное нам, и (2) если мы верим в то, что истинно, и мы весьма склонны верить в это, то, если наши способности работают должным образом (и познавательная среда соответствует нашим способностям), тогда то, во что мы верим, — это нечто, что мы знаем.

(7с) Наконец, рассмотрим утверждение Суинберна о том, что *простота* — первичный критерий *a priori* или внутренней вероятности для по крайней мере объясняющих теорий: «Безусловная вероятность (*prior probability*) зависит от простоты, должна сообразовываться с фоновым знанием и масштабом. Теория проста тогда, когда в ней постулируется малое количество математически простых законов, имеющих место между умопостигаемыми сущностями. <...> Я говорю скорее о том, что теория, в которой постулируются умопостигаемые сущности, в противоположность иным сущностям, будет обладать большей безусловной вероятностью, а потому, *при прочих равных*, скорее окажется истинной. <...> Для теорий большого масштаба ключевым критерием *безусловной* вероятности является простота» (с. 52–53). Здесь Суинберн говорит о *безусловной* вероятности, о не о *a priori* или внутренней вероятности: «Безусловная вероятность теории — это вероятность, определяемая до того, как мы рассмотрим детальное, основанное на наблюдении доказательство, приводимое в ее пользу» (с. 52). Безусловная вероятность теории также зависит от ее согласованности с имеющимся фоновым знанием. Но если мы рассмотрим априорную, т. е. внутреннюю вероятность теории, то согласованность с фоновым знанием отбрасывается, так что мы остаемся с содержанием (или «масштабом», как называет это Суинберн в «Существовании Бога») и простотой теории в качестве

критериев внутренней вероятности. А из этих двух критериев более важным оказывается простота: «...иногда оказывается удобным согласиться, чтобы e обозначало все доказательства от наблюдения, а k было бы скорее “тавтологическим доказательством”. В последнем случае безусловная вероятность $P(h/k)$ будет зависеть главным образом от простоты h (как в меньшей степени от узости ее масштаба)» (с. 65).

Итак, я думаю, что касательно данного случая возникают серьезные вопросы. Как мне кажется, основная трудность связана здесь с самим понятием внутренней, логической вероятности. Как мы видели, согласно рассматриваемой теории, между парой пропозиций существует объективная, логическая вероятность. Внутренняя вероятность — специальный случай этого отношения: вероятность пропозиции зависит не от чего иного, как от необходимых истин. Рассмотрим такую контингентную пропозицию, как *У Пола Цвиера есть оранжевая рубашка*; с точки зрения этой теории существует вероятность этой пропозиции в зависимости от пропозиции $7 + 5 = 12$. И проблема, заключенная здесь, имеет, по сути, два измерения. Во-первых, насколько я понимаю, нет оснований считать, что контингентные пропозиции вообще *обладают* внутренней логической вероятностью; а если она к ним и приложима, то, как кажется, нет никакого способа определить, даже при весьма размытых пределах, какое она могла бы иметь значение.

Во-вторых, и это важнее: имеется большой класс пропозиций, таких, что, как кажется, для них нельзя отыскать такого способа распределения вероятности между ними, чтобы она согласовывалась и с расчетом вероятности, и с интуицией. Рассмотрим, например, несчетное множество пропозиций S , попарно исключающих друг друга, и такое, что только одна из них была необходимо истинной. S может быть, например, множеством пропозиций, таких, что для каждого натурального числа n (включая нуль) S содержит пропозицию *Существует ровно n летающих ослов*. Когда ничего не дано, кроме необходимых истин, ни одна из этих пропозиций не должна быть истинной с большей вероятностью, чем любые другие: если и существует логическая вероятность на основании только необходимых истин, то все числа равновероятно могут стать числом летающих ослов. Но члены этого несчетного множества могут иметь одинаковую

вероятность, только если вероятность каждой равна нулю^{IV}. Это, однако, означает, что внутренняя вероятность пропозиции *Нет ни одного летающего осла* равна нулю, а следовательно, внутренняя вероятность отрицания этой пропозиции — *Существует некоторое количество летающих ослов* — равна 1. Далее, согласно расчетам вероятности, если внутренняя вероятность пропозиции равна 1, то ее же вероятность на основании свидетельства также равна 1; следовательно, независимо от того, какое у нас есть свидетельство, вероятность любого свидетельства также равна 1. Еще дальше: легко увидеть, что (при этих допущениях) для любого числа n вероятность того, что существует по крайней мере n летающих ослов, также равна 1, а следовательно, равна 1 при *любом* свидетельстве¹³. И, разумеется, этот итог не ограничивается летающими ослами: для любого рода предметов, при условии что для любого числа n возможно, что существует n предметов этого рода (ведьмы, демоны, сибирские бассет-хаунды), вероятность того, что существует хотя бы n этих предметов, равна 1 при *любом* свидетельстве¹⁴.

^{IV} *Примечание составителя.* Доказательство этого вывода следующее (адаптировано из «Вероятностного аргумента от зла», № 83 Библиографии).

Пусть D_0 будет обозначать *Существует ровно 0 летающих ослов*; D_1 — *Существует ровно 1 летающий осел*; D_2 — *Существует ровно 2 летающих осла* и т. д. А D пусть обозначает несчетное множество $\{D_0, D_1, D_2, \dots\}$.

1. Для каждого действительного числа r больше 0 имеется некоторое натуральное число n , такое, что $r_1 + r_2 + \dots + r_n > 1$ (из арифметики).
2. Следовательно, если все члены D имеют одинаковую *a priori* вероятность и эта вероятность больше 0, то имеется некоторое число n , такое, что $P(D_0) + P(D_1) + P(D_2) + \dots + P(D_n) > 1$ (из шага 1).
3. Аксиома вычисления вероятности гласит, что если A и B — взаимоисключающие пропозиции (т. е. каждая влечет ложность другой), то $P(A \vee B) = P(A) + P(B)$.
4. Следовательно, поскольку каждый член D влечет ложность всех остальных членов, $P(D_0 \vee D_1 \vee D_2 \vee \dots \vee D_n) > 1$ (из шагов 2 и 3).
5. Однако, по вычислению вероятности, значением вероятности любой пропозиции должно быть действительное число в пределах $0 \leq r \leq 1$.
6. Следовательно, все члены D равновероятны, только если эта вероятность равна 0 (из шагов 4 и 5).

Единственный способ избежать этого неприглядного итога — предположить, что внутренние вероятности распределяются в соответствии с некоторой последовательностью, приближающейся к 0: например, внутренняя вероятность пропозиции *Летающих ослов не существует* равна $1/2$, внутренняя вероятность пропозиции *Существует только один летающий осел* равна $1/4$ и т. д. Но тогда мы приходим к мысли, что некоторые числа (в зависимости только от необходимых истин) в значительной степени более вероятны, чем другие, чтобы быть числом летающих ослов. Мы на самом деле приходим к тому, что для любого числа n существует пара натуральных чисел m и m^* , таких, что m^* в n раз более вероятно (в зависимости только от необходимых истин), чтобы стать числом ослов, чем m . А это представляется так же контринтуитивным, как и предположение, что для любого выбранного числа n вероятность (на основании любого свидетельства) того, что существует по крайней мере n летающих ослов, равна 1.

Итак, мне кажется невероятным, чтобы подобного рода пропозиции вообще обладали внутренней вероятностью; но подобные аргументы могут быть выдвинуты и для других классов пропозиций. Соответственно, я считаю в лучшем случае сомнительной всю идею внутренней вероятности. Но даже если она и существует, почему мы должны предполагать, что внутренняя вероятность *более простых* пропозиций, при прочих равных, выше внутренней вероятности более сложных? Существуют ли какие-нибудь *a priori* причины предполагать, что реальность предпочитает простоту? Откуда появилось это предпочтение? И снова Суинберн считает, что, если мы не принимаем подобный принцип, у нас не будет никаких оснований для предпочтения простых гипотез сложным, и нас засосет трясина скептицизма: если мы не принимаем подобный принцип, у нас не будет никаких оснований для предпочтения простых гипотез сложным, но во многих случаях единственное, в силу чего мы предпочитаем данную гипотезу (в сравнении с другими, также хорошо учитывающими те же данные), — это простота.

Но взглянем на проблему с точки зрения понятия положительного эпистемического статуса. Несмотря на имеющиеся проблемы с определением простоты (и с определением в рамках любой систематизации того, когда одна теория проще другой), простота на самом

деле *существует*, и ясно, что это качество вносит свой вклад в положительный эпистемический статус теории или гипотезы. Но почему она мыслится в терминах проблематичного понятия внутренней логической вероятности? Почему бы нам не заметить вместо этого, что, когда наши способности функционируют должным образом, мы (при прочих равных) выбираем простые теории, а не сложные; следовательно, мы можем осмыслить более высокий положительный эпистемический статус простых теорий (опять же при прочих равных) как результат того, что, когда наши способности функционируют должным образом, мы сильнее склонны принимать простые теории, чем сложные.

(8) Сейчас имеется три подхода к осмыслению природы положительного эпистемического статуса: интернализм Чизхолма, когерентизм и релябилизм. Представленная концепция положительного эпистемического статуса как степени склонности к верованию, когда эпистемические способности функционируют должным образом (концепция, как мне кажется, естественным образом согласующаяся с теизмом), открывает перспективу, из которой, как мне представляется, мы можем увидеть, что ни одна из этих интерпретаций не жизнеспособна. В отношении каждой из них мы можем с легкостью увидеть, что предлагаемые в них необходимые и достаточные условия положительного эпистемического статуса не являются достаточными (а в некоторых случаях и необходимыми), потому что верование может отвечать выдвинутым условиям, но все же не обладать положительным эпистемическим статусом в силу когнитивной патологии, неспособности функционировать должным образом. У меня нет места в данном случае, чтобы пуститься в исследование этого вопроса с должной тщательностью¹⁵, и я скажу только следующее.

Во-первых, интернализм Чизхолма (или по крайней мере его наиболее признанный вариант) рассматривает положительный эпистемический статус как соответствие исполнению эпистемического долга. Чизхолм начинает с введения неопределенного технического выражения: *p более обоснованно, чем q для S в момент t* , при том что значениями *p* и *q* будут такие положения дел, как *Вера в то, что все люди смертны* и *Воздержание от верования в то, что все люди смертны*, т. е. отсутствие веры как в обсуждаемое утверждение, так и в его отрицание. При том что «более обоснованно, чем»

(*is more reasonable than*) — неопределенное выражение, он продолжает, определяя группу «терминов эпистемической оценки» и перечисляя ее элементы: «определенный», «за пределами разумного сомнения», «очевидный», «приемлемый» и т. д. Например, пропозиция *A* выходит за пределы разумного сомнения для личности в момент времени *t*, если в этот момент времени рациональнее для нее ее принять, чем отклонить. *A* имеет основания в свою пользу для этой личности в *t*, если принятие ее более обоснованно, чем принятие ее отрицания. Итак, Чизхолм вводит «быть более обоснованным, чем» как неопределенное выражение, но, само собой, он подразумевает, что у него есть смысл, и смысл, довольно близкий тому, который это выражение имеет в английском языке. В «Основаниях познания» — последней полной репрезентации его эпистемологии — он говорит: «Эпистемологическая обоснованность может быть понята в терминах общего требования пытаться иметь наибольшее из возможного множества логически независимых верований, в которых истинных верований больше, чем ложных. Принципы эпистемической предпочтительности — это принципы, которым должно следовать, если кто-то желает выполнить это требование»¹⁶. В более ранней работе «Теория познания» Чизхолм немного яснее выражает мысль об интеллектуальных обязательствах:

Мы можем допустить, — говорит он, — что каждый человек должен соответствовать чисто интеллектуальным требованиям: делать все от него зависящее, чтобы каждая рассматриваемая им пропозиция *p* принималась, если и только если *p* истинна¹⁷.

И добавляет:

Можно сказать, что это — обязанность человека *quia* разумного существа... Тогда переформулировать выражение «*p* более обосновано, чем *q* для *S* в момент *t*» можно так: «*S* так расположен в момент *t*, что интеллектуальное требование, предъявляемое к нему, его обязательство как разумного существа, лучше исполняется посредством *p*, чем с помощью *q*».

Обоснованность, следовательно, понятие *нормативное*; точнее, оно имеет отношение к требованию, долгу или обязательству. Центральное утверждение Чизхолма заключается в том, что определенное эпистемическое требование, или обязанность, или долг, или

обязательство лежит в основании таких эпистемических понятий, как доказательство, обоснование, положительный эпистемический статус и даже знание. Например, сказать, что пропозиция *приемлема* для человека в момент времени *t*, означает, что он так расположен, что, принимая ее, он лучше исполнит свое эпистемическое обязательство, чем отрицая. Сказать, что *p* *вне разумного сомнения*, означает для него то, что человек так расположен, что, принимая *p*, он лучше исполнит свою интеллектуальную обязанность, чем отрицая ее. Основная идея заключается в том, что эпистемическое обязательство или требование состоит в попытке достичь и сохранить определенное состояние (назовем его «эпистемическим совершенством»), которое тяжело детализировать, но оно главным образом состоит в пребывании в определенном состоянии по отношению к истине. В определенных обстоятельствах пропозиция обладает для меня положительным эпистемическим статусом в той мере, в какой я могу исполнить мой долг, принимая эту пропозицию в данных обстоятельствах. Более того, это обязательство, или долг, или требование представляет собой *попытку* осуществить определенное положение дел. Мое обязательство состоит не в том, чтобы *преуспеть* в достижении и сохранении интеллектуального совершенства, а только в *попытке* сделать это. По-видимому, причина такого утверждения кроется в том, что свершение этого от меня не зависит. Возможно, я не знаю, каким образом достичь интеллектуального совершенства, или же я знаю, как достичь его, но просто не могу этого сделать. Так что мой долг состоит только в *попытке* осуществить это положение дел.

Есть простая и привлекательная картинка природы обоснования и положительного эпистемического статуса. Однако, я думаю, легко увидеть, что она полна изъянов, ибо совершенно ясно, что склонности к исполнению эпистемического долга или обязательства не достаточно, чтобы составить положительный эпистемический статус. Допустим, Пол страдает когнитивной дисфункцией; тогда может существовать пропозиция *A*, не имеющая для него положительного эпистемического статуса, но тем не менее вера в нее максимально способствует исполнению эпистемического долга. Допустим, Пол страдает от мозгового нарушения, приводящего к чреватой серьезными последствиями когнитивной дисфункции: когда он воспринимает

что-то одним чувством, у него формируется верование, соответствующее восприятию другим чувством. Когда, например, он слышит такой звук, какой обычно люди воспринимают как колокольный звон, у него с неизбежностью появляется склонность верить в то, что он видит что-то ярко-оранжевого цвета. Более того, это верование кажется Полу чрезвычайно убедительным: оно обладает для него всем тем феноменологическим своеобразием, которое свойственно *modus ponens*. Он ничего не знает об этом дефекте в своем познавательном аппарате, что совсем не является результатом нарушения эпистемического долга. На самом деле Пол необыкновенно исполнителен, необычайно сосредоточен на исполнении своего эпистемического долга: исполнение долга — главное дело его жизни. Также этим недугом страдают все, кто его окружает: Пол живет на Аляске, он и все его соседи страдают от подобного рода повреждения способностей из-за радиоактивного выброса, произошедшего вследствие испытания советской ядерной бомбы. Теперь представим, что до Пола доносится звук колоколов и он формирует верование о том, что видит нечто оранжевое. Естественно, в это следует верить с точки зрения эпистемического долга, и тем не менее эта убежденность не обладает для него положительным эпистемическим статусом. Пола не в чем упрекнуть: он исполнил свой долг так, как его понимал, он имел на это полное эпистемическое право, его вера оправданна. Однако этому верованию недостает некоторой характеристики для положительного эпистемического статуса — характеристики, ключевой для знания. Для того чтобы верование приобрело положительный эпистемический статус, недостаточно, чтобы был исполнен эпистемический долг и чтобы человек сделал все от него зависящее с эпистемической точки зрения. Пол может всегда быть добросовестным в отношении своих эпистемических способностей, но все же это его верование не будет обладать положительным эпистемическим статусом.

Ясно, что мы можем варьировать указанные выше примеры. Возможно, вы считаете *усилием* то, что *лучше всего* исполняет долг; возможно, вы считаете (в кантовском ключе), что исконно должное действие должно быть противоположно склонности. Хорошо, изменим соответственно вышеуказанные примеры. Допустим, например, что Пол (снова из-за когнитивной дисфункции) считает, что его природа вводит его в заблуждение. Как и другие люди, он склонен, когда

ему «краснеется»), верить в то, что нечто красное скрывается поблизости. Но в отличие от остальных людей, он склонен считать, что эта естественная склонность вводит его в заблуждение и на самом деле в этих случаях нет ничего, что ему представлялось бы красным. Он начинает соблюдать определенный образ жизни, чтобы преодолеть эту склонность, и после интенсивной и продолжительной терапии он преуспевает в своем стремлении: теперь, когда ему кажется нечто красное, он больше не верит в то, что нечто красное воздействовало на его органы чувств. Его приверженность долгу дорого ему обошлась. Предпринятые им невероятные усилия отразились на его здоровье, он стал предметом насмешек и порицания со стороны друзей, его супруга не смирилась с его поведением и в итоге ушла от него к кому-то, кто не так эпистемически нестандартен. Тем не менее он упорствовал в <достижении> того, что считал своим долгом. Очевидно, что, хотя Пол необыкновенно обязателен в принятии верования, в данном случае вера в то, что ничто красного цвета не воздействовало на его органы чувств, не обладает положительным эпистемическим статусом.

Таким образом, я думаю, мы можем заключить, что положительный эпистемический статус верования не состоит или скорее не состоит в склонности исполнить эпистемический долг или обязательство. Может ли он быть когерентностью, как считают Лерер¹⁸, Бонжур¹⁹ и некоторые приверженцы Байеса? Разумеется, когерентизм разнообразен, и сейчас у меня нет возможности обсуждать его разновидности с надлежащей степенью подробности. Сейчас для нас важно то, что со всеми его адептами связана по крайней мере одна ключевая проблема: они отрицают главную черту понятия должного функционирования. Согласно когерентизму, все, что требуется для того чтобы верования обладали положительным эпистемическим статусом, — это определенные отношения между ними. Конечно же, это неправильно. Рассмотрим, например, случай эпистемически негибкого альпиниста. Пол восходит на Гайдс-Уолл в Гранд-Титон; пройдя предпоследний склон, он расположился на удобном уступе, подстраховывая своего партнера. Он верит в то, что Каскад-Каньон — слева внизу, утесы горы Оуэн — прямо перед ним, что ястреб летает ленивыми кругами в 200 футах ниже точки его расположения, что на нем надеты новые ботинки для восхождений в стиле *Файер* и т. п. Можно

условиться, что его верования когерентны. Теперь представим себе, что Пол подвергся воздействию мощного космического радиоактивного излучения, результатом чего стала фиксация его верований: они не изменяются в зависимости от опыта. Его партнер помогает ему спуститься с высоты, в качестве последнего средства излечить его он ведет Пола в Оперу в Джексоне, где Метрополитен-опера, выступая на гастролях, представляет «Травиату» с Паваротти, исполняющим главную теноровую партию. Пол воспринимает представление, как и все люди вокруг, он преисполнен великолепными звуками. Но, к сожалению, попытка излечения потерпела неудачу: Пол по-прежнему верит в то, что он находится на уступе на вершине Гайдс-Уолл, что Каскад-Каньон — слева внизу, что ястреб летает ленивыми кругами в 200 футах ниже точки его расположения и т. п. Более того, поскольку он верит в то же самое, во что он верил, располагаясь на уступе, постольку его верования когерентны. Но ясно, что когерентность недостаточна для положительного эпистемического статуса.

Наконец, обратимся к реляйбилизму — последней из трех основных концепций природы положительного эпистемического статуса. Предложенная мною в настоящей статье точка зрения по этому вопросу ближе к реляйбилизму, особенно в версии Уильяма Олстона²⁰, чем к предыдущим двум подходам, и в самом деле вы могли увидеть, что она *разновидность* реляйбилизма. Я не собираюсь вступать в дискуссию по поводу наименований, т. к. не думаю, что это было бы уместно. Разумеется, надежность имеет ключевое значение для предложенной мною концепции. Согласно этой концепции, мы имплицитно считаем, что положительный эпистемический статус включает должное функционирование наших способностей; но, естественно, мы не будем осмысливать понятие положительного эпистемического статуса в подобном ключе, если не будем считать, что когда наши способности функционируют так, как должны, то на самом деле большей частью они надежны. Верование обладает тем большим положительным эпистемическим статусом, чем надежнее они были произведены. Разновидностей реляйбилизма существует даже больше, чем разновидностей когерентизма, и что истинно для одного подвида, может не быть таковым для другого. Но главная идея по крайней мере центральных версий реляйбилизма заключается в том, что верование обладает положительным

эпистемическим статусом, если и только если оно произведено надежным механизмом или процессом по производству верований, а степень его положительного эпистемического статуса определяется степенью надежности процесса, производящего это верование. Поэтому Элвин Голдман пишет: «Обосновательный статус веры — это функция надежности процесса или процессов, его производящих, где (при первом приближении) надежность состоит в склонности процесса производить верования, которые скорее истинны, чем ложны»²¹.

Здесь возникают проблемы разного рода; одна из наиболее важных — *проблема обобщения*, разработанная Ричардом Фелдманом в «Надежности и обосновании»²². Но также имеются и иные проблемы, возникающие из отрицания идеи должного функционирования. Как мы видели выше, ключевая часть нашей интерпретации понятия положительного эпистемического статуса — идея плана-замысла или спецификаций. Но не любой надежный механизм по производству верований может привести к положительному эпистемическому статусу. Допустим, что я поражен вспышкой космического излучения, что привело к следующей дисфункции: всякий раз, как я слышу слово *prime*, у меня формируется убежденность, что одно из первых 1 000 натуральных чисел не является простым (*prime*). Итак, вы говорите: «Пасифик-Палисейдс — лучший (*prime*) жилой район», «Первая (*prime*) жена — самая любимая», «Сначала вы должны залить (*prime*) насос», «из (17) следует (14)», «Финансовая (*prime*) ставка снова понижается» или что-то еще^b, и каждый раз, когда появляется это слово, у меня формируется убежденность, что случайно выбранное натуральное число не является простым. На самом деле этот механизм производства верований надежен: в большинстве случаев он приводит к истине. Но он надежен *акцидентально*: производство большей частью истинных верований происходит вследствие эпистемической прозорливости. Вся сила этого предположения (что обсуждаемый нами процесс является надежным акцидентально) кроется в том, что в намеченных условиях

^b Здесь акцентируется множество омонимов слова *prime*, лишь одно из значений которого — простое (не делимое ни на что, кроме себя) число (*prime number*). — *Прим. ред.*

мои способности не работают в соответствии с планом-замыслом или спецификациями, предусмотренными для людей, — вот почему обсуждаемая нами надежность *акцидентальна*. Более того, она не дает положительного эпистемического статуса. Обсуждаемый в нашем примере процесс или механизм, на самом деле надежен, но мое верование (скажем, что 41 — не простое число) почти или даже совсем не обладает положительным эпистемическим статусом. И проблема заключается не в том, что верование ложно: то же самое относится к моему (истинному) верованию, что 631 — не простое число, если оно сформировано таким же образом. Так что надежное формирование верования не является достаточным условием для положительного эпистемического статуса.

В качестве заключения. С теистической перспективы, вполне естественно понять положительный эпистемический статус — некое необходимое качество, достаточное вместе с истиной для определения знания, — следующим образом: положительный эпистемический статус добавляется к верованию B для личности S , только если когнитивная среда, окружающая S , соответствует ее познавательным способностям и только если эти способности функционируют должным образом при производстве этого верования, т. е. только если ее познавательные способности функционируют так, как это было задумано Богом, и только если S окружает такая когнитивная среда, для которой было задумано функционирование способностей людей. При этих условиях степень положительного эпистемического статуса, которым обладает B , пропорциональна силе, с которой личность склонна принять B . По-другому: верование B обладает положительным эпистемическим статусом для S , если и только если это верование произведено в S должным образом работающими эпистемическими способностями (в соответствующей среде) и B обладает большим эпистемическим статусом для S , чем B^* , т. е. если B обладает положительным эпистемическим статусом для S , и либо B^* им не обладает для S или же S более склонна верить в B , чем в B^* .

Разумеется, есть еще много, что нужно сказать и обдумать. Можно привести примеры. (1) Как обстоит дело с божественным знанием? Бог — главный пример знающего, но Его способности не были задуманы ни Им, ни кем-то другим. Как нам следует

понимать Его знание? Я считаю, что ответ кроется приблизительно в следующем: «должное функционирование» применяется к божественным познавательным способностям *по аналогии*: аналогия заключается в том, что план-замысел для *совершенного* познающего будет определять те познавательные способности, которыми обладает Бог. Но это понятие нуждается в разработке и уточнении. (2) Наши духовные предшественники из Принстона обычно говорили о *нозтическом последствии греха*. Ясно (с точки зрения христианства), что грех оказал важное воздействие на функционирование наших познавательных способностей. Но каким образом это проявляется и какое отношение имеет к специфическим вопросам о степени положительного эпистемического статуса, которым обладают разные верования? (3) Я считаю, что этот способ понимания положительного эпистемического статуса позволяет гораздо легче нам понять степень положительного эпистемического статуса *моральных* верований и *a priori* верований. Но какое именно понятие корректно в данном случае? (4) Как можно подступиться к решению проблемы Гетьера с этой точки зрения? (5) Представленный мною подход к положительному эпистемическому статусу является *экстерналистским*; каким образом учитываются *интерналистские* факторы? (6) Как нам следует понимать скептицизм с заявленной точки зрения? (7) Как представленный подход соотносится с более широким аристотелевским подходом к проблеме природы знания, который мы можем обнаружить у средневековых мыслителей? (8) Как нам следует конструировать понятие *эпистемической вероятности*? Конкретнее: как нам следует конструировать отношение между *A* и *B*, когда *A* — это убедительное недедуктивное основание для *B* или же где *B* эпистемически вероятно в отношении *A*? Ясно, что представленный подход к проблеме положительного эпистемического статуса наводит на решения²³, но как именно это в данном случае он будет работать? (9) В последние несколько лет несколько философов²⁴ доказывали, что для рациональной веры в Бога не требуется логического доказательства или аргумента, что она может быть истинно базовой. Что можно сказать об этом утверждении с настоящей перспективы? Эти и многие другие вопросы оставим для другого случая.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. мою статью: Positive Epistemic Status and Proper Function // *Philosophical Perspectives* 2: Epistemology. Ed. Tomberlin J. Northridge: California State University, 1988. [Примечание составителя. См. № 49 Библиографии.]

² См.: *Chisholm R. Theory of Knowledge*. 2nd ed. New York: Prentice-Hall, 1977. P. 5 ff.

³ См. мою статью: Chisholmian Internalism / *Philosophical Analysis: A Defence by Example*. Ed. Austin D. Dordrecht: D. Reidel, 1988.

⁴ В самом деле, утверждать, будто Бог схватывает каждую пропозицию и свойство, будет нелепым преуменьшением: с теистической точки зрения естественный способ изучать пропозиции и свойства — это рассматривать их как мысли и понятия Бога. См. мою статью: How to Be an Anti-Realist // *Proceedings of the American Philosophical Association*. Newark, 1983. Vol. 56, № 1. P. 47–70.

⁵ В романе К. С. Льюиса «За пределы безмолвной планеты» творения на Марсе несколько иного вида и демонстрируют несколько иные познавательные качества: некоторые особенно хороши на научном поприще, некоторые в поэзии и искусстве, некоторые чутки в межличностном пространстве.

⁶ См. мою статью: Positive Epistemic Status and Proper Function (прим. 1).

⁷ См. его книгу: *Theory of Knowledge*. P. 14, и *Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 7. См. также мои статьи: Chisholmian Internalism / *Philosophical Analysis: A Defence by Example*. Ed. Austin D. Dordrecht: D. Reidel, 1988 (прим. 3).

⁸ Должны ли *все* мои познавательные способности функционировать должным образом, чтобы любое верование имело для меня положительный эпистемический статус? Конечно же, нет. И как быть с тем, что у должного функционирования имеются степени? Насколько хорошо должны работать соответствующие способности, чтобы верование имело для меня положительный эпистемический статус? По этому вопросу см. мою работу: *Plantinga A. Positive Epistemic Status and Proper Function* (прим. 1).

⁹ См. выше: с. 307–309.

¹⁰ *Swinburne R. The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1979. P. 254. Последующие ссылки на эту работу Суинберна будут отсылать к этому изданию.

* Платинга анализирует точку зрения Р. Суинберна по первому изданию книги «Существование Бога», во втором издании (*Swinburne R. The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004) Суинберн существенно изменил свою позицию. — *Прим. пер.*

¹¹ См.: *Swinburne R. An Introduction to Confirmation Theory*. London: Methuen & Co. Ltd., 1973.

¹² В разработке моего целостного понятия положительного эпистемического статуса, а не только этого примера, я весьма обязан Томасу Риду — его рассуждению о способностях и их функционировании, а также его отрицанию представления (которое он атрибутирует Юму и его предшественникам) о том, что самоочевидные пропозиции и пропозиции о собственном непосредственном опыте являются единственными истинно базовыми пропозициями.

¹³ Утверждение *Существует по крайней мере n летающих ослов* эквивалентно отрицанию (а) *Существует 0 летающих ослов* или *Существует только 1 летающий осел* или *Существуют только 2 летающих осла* или ... *Существуют только $n-1$ летающих ослов*. Согласно гипотезе, вероятность каждого члена дизъюнкции (а) равна 0; следовательно, по аксиоме аддитивности, вероятность дизъюнкции равна 0, поэтому вероятность ее отрицания — 1.

¹⁴ См. мою статью: *Plantinga A. The Probabilistic Argument from Evil* // *Philosophical Studies*. Dordrecht, Boston, 1979. Vol. 35, Issue 1. P. 1–53.

¹⁵ Детальный разбор чизхолмовского интернализма см. в моей статье: *Plantinga A. Chisholmian Internalism* (прим. 3); подробную критику когерентизма см. также в моей статье: *Plantinga A. Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief / Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*. Ed. Wainwright W. and Audi R. Ithaca: Cornell University Press, 1986; критику релеябилизма см. в моей статье: *Plantinga A. Positive Epistemic Status and Proper Function* (прим. 1).

¹⁶ *Chisholm R. Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 7.

¹⁷ *Idem. Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966. P. 14.

¹⁸ *Lehrer K. Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

¹⁹ *Bonjour L. The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

²⁰ См. его работы: *Alston W. Concepts of Epistemic Justification / The Monist*. Vol. 68. № 1. La Salle, IL: Hegeler Institute; *Idem. An Internalist Externalism* // *Synthese*. 1988. Vol. 74. P. 265–283.

²¹ *Goldman A. What is Justified Belief? / Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*. Ed. Pappas G. Dordrecht: D. Reidel, 1979. P. 10.

²² *Feldman R. Reliability and Justification / The Monist*. Vol. 68, № 2. P. 159 ff.

²³ См. статью: *Otte R. Theistic Conception of Probability* // *Faith and Philosophy*. Charlottesville, 1987. Vol. 4. P. 427–447.

²⁴ См., например: *Alston W. Christian Experience and Christian Belief*; *Wolterstorff N. Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations* и мою статью: *Plantinga A. Reason and Belief in God*. Все работы были опубликованы в сборнике *Faith and Rationality*. Ed. Wolterstorff N. and Plantinga A. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

ГЛАВА 7

В ЗАЩИТУ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСКЛЮЗИВИЗМА

Когда я был аспирантом в Йельском университете, философский факультет гордился разнообразием мысли, и оно на самом деле там было. На факультете сосуществовали идеалисты, прагматисты, феноменологи, экзистенциалисты, уайтхедIANцы, историки философии, формальные позитивисты и те, кого можно охарактеризовать как наблюдателей происходящего на интеллектуальной сцене. В некотором смысле действительно было, чем гордиться: студент мог видеть и познакомиться с реальными, живыми представителями многих из основных направлений в философии. Однако у этого обстоятельства был непреднамеренный и несчастливый побочный эффект. Если кто-нибудь задавал в аудитории (а особенно вне ее) вопрос, обычным ответом было перечисление некоторых разных имевшихся вариантов: есть аристотелевский ответ, решение экзистенциалистов, декартовский ответ, хайдеггеровский ответ, возможно, буддийский и т. д. А вопрос, в чем же заключается истина по этой проблеме, часто встречался с презрением как чрезмерно наивный. В самом деле, если есть все эти разные ответы, предложенные людьми выдающихся интеллектуальных способностей и преданных философии, для каждого аргумента *в пользу* одного решения найдется аргумент *против*, то не будет ли совсем уж наивным или, возможно, волюнтаристским предположение, что одно из этих решений на самом деле истинно, а другие ложны? Или же, если по данному вопросу имеется истина, так что одно из решений истинно, а конкурирующие с ним ложны, не будет ли волюнтаризмом перед лицом этого смущающего богатства *поддержать* одно из них как истинное, приписывая остальным ложность? Да и как вы могли узнать, какое из них истинно?

Иногда подобный подход применяется и в отношении весьма большого разнообразия религий в мире. Существуют теистические

религии, но также имеются некоторые нетеистические религии (или нетеистические направления) среди обширного разнообразия религий, обозначаемые как индуизм и буддизм; среди теистических религий встречаются направления индуизма и буддизма, религии американских индейцев, равно как ислам, иудаизм и христианство, и все они существенным образом отличны друг от друга. Не будет ли волонтаристским, или иррациональным, или неоправданным, или необоснованным, или даже деспотичным и империалистичным поддерживать одну из них в противоположность другим? Согласно Жану Бодену, «каждая опровергается остальными»¹, и не должны ли мы с этим согласиться? В этом поле рождается так называемая проблема плюрализма. Конечно, многие вопросы и проблемы могут идти под этой рубрикой. Специфика проблемы, которую я собираюсь обсудить, может быть понята следующим образом. Сформулируем ее в личностном ключе: я верю в религиозные положения, но в них верят далеко не все. Например, я верю в оба следующих утверждения:

- (1) Мир был сотворен Богом, всемогущей, всеведущей и абсолютно благой личностью (придерживающейся верований; имеющей цели, планы и намерения; могущей осуществлять эти цели).
- (2) Людям необходимо спасение, а Бог предоставил уникальный способ спасения через воплощение, жизнь, жертвенную смерть и воскресение Его божественного сына.

Многие не верят в эти утверждения. Во-первых, некоторые соглашаются с утверждением (1), но не соглашаются с (2), — это нехристианские теисты. Во-вторых, есть и такие, кто не принимает ни (1), ни (2), но тем не менее верит в то, что по ту сторону физического мира существует нечто, от правильного отношения к чему зависит благополучие людей и их спасение. В-третьих, в западном мире начиная с Просвещения есть и те, — назовем их *натуралистами*, — кто не верит ни в одно из этих утверждений. Проблема, поднимаемая мною в данном случае, заключается в следующем: что я должен или что мне следует делать, когда я осознаю, что имеются другие мировоззрения, другие способы религиозного отношения к миру?

Каково будет правильное отношение <к ним>? Какое влияние должно оказать осознание этого на те верования, которых я придерживаюсь, и на силу, с которой я их придерживаюсь? Мой вопрос заключается и в том, что мне следует думать о большом религиозном разнообразии в мире. Могу ли я вполне благоразумно оставаться приверженцем одной из этих религий, отрицая остальные? И здесь я понимаю *верования* особым образом. Конечно же, в отношении любой религии или религиозной практики имеется много чего еще, кроме веры, и я не собираюсь отрицать это. Но вера — важная часть большинства религий, важная часть *моей* религии. Я собираюсь поднять следующий вопрос: что означает осознание религиозного разнообразия или что должно оно означать для моих религиозных верований?

Некоторые говорят в связи с этим о *новом* осознании религиозного многообразия и говорят об этом новом осознании как приводящем (для нас на Западе) к кризису, революции и интеллектуальному развитию такой же значимости, как коперниканская революция в XVI в., заявление об открытии эволюции и нашего происхождения от животных в XIX столетии². Без сомнения, в этом есть доля правды. Разумеется, факт состоит в том, что многие христиане и иудеи на Западе всегда знали, что существуют другие религии и что далеко не все разделяют *их* религию. Древние израильтяне, скажем, некоторые пророки, знали о ханаанской религии, а апостол Павел говорил, что он проповедовал «Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1:23). Другие ранние христиане, скажем христианские мученики, должно быть, подозревали, что не все верят так, как они, а отцы церкви, предлагая апологии христианства, безусловно, знали об этом. Фома Аквинский конечно же знал тех, кому он адресовал свою «Сумму против язычников»^а, и тот факт, что существуют нехристианские религии, не было сюрпризом для миссионеров-иезуитов XVI–XVII столетий или для миссионеров-методистов века XIX. Сравнительно в недавнее время, когда я был ребенком, в официальном печатном органе моей церкви — «Знамени» (*The Banner*) — имелась небольшая колонка для детей. Она велась

^а Мотивы, приведшие Фому к тому, чтобы озаглавить свой текст таким именно образом, далеко не прозрачны до настоящего времени. — *Прим. ред.*

«дядей Диком», который убеждал нас сохранять наши пятицентовые монеты и послать их нашим индейским братьям и сестрам навахо для миссии в Нью-Мексико. Как мы, так и старшие ребята знали, что у навахо имелась религия, отличная от христианства, и наши монеты посылались в том числе с целью исправить это положение дел.

Все же в последнее время большинство из нас, западных христиан, стало осознавать мировое религиозное разнообразие: мы больше узнали о людях иных религиозных убеждений, и мы увидели, что они действительно благочестивы, набожны и духовны. Новое в этом процессе, возможно, заключается в распространенной симпатии к другим религиям, нашей склонности приписать им бóльшую ценность, бóльшую истинность, в новом чувстве солидарности с их последователями.

Есть несколько возможных реакций на осознание религиозного многообразия. Первый — продолжать верить в то, во что всегда верили: вы узнали об этом многообразии, но продолжаете верить — т. е. считать истинными — в пропозиции наподобие (1) и (2), соответственно считая ложными любые верования, религии, которые несовместимы с (1) и (2). Подобное отношение я буду называть *эксклюзизмом*: эксклюзивисты считают, что догматы или некоторые догматы *одной* религии (скажем, христианства) в самом деле истинны, естественно добавляя при этом, что любые пропозиции, включая другие религиозные верования, противоречащие им, являются ложными. И в этом месте обнаруживается широко распространенное осознание того, что в эксклюзизме заключена какая-то серьезная ошибка. Он иррационален, эгоистичен и не обоснован³, или интеллектуально надменен⁴, или элитарен⁵, или является проявлением губительной гордыни⁶, или даже деспотичен и империалистичен⁷. Утверждается, что эксклюзизм как таковой является или включает в себя некоторого рода грех: он неверен или предосудителен. Это утверждение я и собираюсь исследовать. Я намереваюсь отстаивать то, что эксклюзизм не включает ни эпистемического, ни морального недостатка, более того, нечто наподобие эксклюзизма вполне неизбежно в нашем человеческом состоянии.

Разумеется, эти возражения не относятся к *истинности* утверждений (1) и (2) или к истинности любых других утверждений, которые могут приниматься эксклюзивистски (хотя возражения этого

рода также выдвигаются), напротив, они нацелены на *правомерность* или *правильность* эксклюзивизма <как такового>. Изначально есть два разных вида обвинений, выдвигаемых против эксклюзивизма: моральное в широком смысле, или этическое, и скорее интеллектуальное, или эпистемическое. Они, как мы увидим далее, весьма интересно пересекаются. Но в любом случае изначально мы можем принять некоторое недовольство по поводу эксклюзивизма в качестве *интеллектуальной* критики, суть которой в том, что думать эксклюзивистски *иррационально* или *неоправданно*. Другой большой массив возражений морального толка: в эксклюзивизме есть нечто *морально* подозрительное — он деспотичен, интеллектуально высокомерен, империалистичен. Как предполагает Йозеф Ранцо, эксклюзивизм «не толерантен, интеллектуально не честен в контексте нашего современного знания о других верах»⁸. Я хочу рассмотреть оба вида возражений или критики. Я буду отстаивать то, что эксклюзивизм как таковой не повинен по необходимости в этих грехах.

1. МОРАЛЬНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ЭКСКЛЮЗИВИЗМА

Обратимся к моральным возражениям, гласящим, что эксклюзивист интеллектуально надменен, эгоистичен, корыстно своеволен, нечестен, империалистичен, притесняет других. Во-первых, я внесу три уточнения. Эксклюзивист, как и любой другой, вероятно, повинен, по крайней мере в какой-то степени, в некоторых или во всех трех обвинениях, особенно, возможно, в первых двух. Однако вопрос состоит в том, повинен ли эксклюзивист в этом только потому, что является эксклюзивистом. Во-вторых, я использую термин *эксклюзивизм* в следующем смысле: человек не может считаться эксклюзивистом, пока он полностью не осознает факт существования других вер, пока их утверждения не привлекут его внимание с достаточной силой, и, возможно, это должно происходить достаточно часто, пока этот человек не станет в некоторой степени размышлять над проблемой плюрализма, спрашивая себя, например, о том, было ли так или могло ли быть так, чтобы Бог открыл Себя и Свой замысел нам, христианам, таким образом, каким не открывал Себя представителям других вероучений. Поэтому, например, моя бабушка

не будет считаться эксклюзивистской. Конечно же, ей было *известно* о язычниках, как она их называла, но ее не посещала та мысль, что, возможно, христиане могли бы у них научиться чему-то религиозному; и то, что эта мысль *не* посещала ее, не являлось следствием морального проступка с ее стороны. То же самое касается и обывателя-буддиста или индуиста. Я полагаю, что этих людей нельзя обвинить в надменности или других моральных недостатках только потому, что они просто верят так, как им предписывает их традиция.

В-третьих, допустим, что я эксклюзивист в отношении утверждения (1), но, скажем как и Аквинат, невинно верю в то, что у меня есть сокрушительный, мощный аргумент, демонстрация или убедительное доказательство той пропозиции, что Бог существует; допустим, я полагаю также (невинно), что если неверующим в (1) представить этот аргумент (и если у них есть способности и достаточное образование для его понимания и они способны честно и вдумчиво поразмыслить о нем), то они тоже поверят в (1). Тогда вряд ли меня можно обвинить в этих моральных прегрешениях. Я бы тогда находился в том же положении, что и Гёдель, когда он понял, что у него есть доказательство неполноты арифметики. В самом деле, многие из его коллег не верили в неполноту арифметики, а некоторые считали, что она *полна*. Но, по-видимому, Гёдель не был деспотичным или эгоистичным в своей вере, что арифметика на самом деле неполна. Более того, он бы не был виновен, если бы невинно, но *ошибочно* считал, что ему удалось обнаружить подобное доказательство. Соответственно, я буду употреблять термин *эксклюзивист* таким образом, что человек не будет считаться эксклюзивистом, если он будет простодушно убежден, что ему известно доказательство или убедительный аргумент в пользу верований, по отношению к которым он занимает эксклюзивистскую позицию, или даже если он просто считает, что ему известен аргумент, способный убедить всех или большинство рассудительных и добросовестных людей в истинности этой пропозиции. Таким образом, в моем понимании этого термина, эксклюзивист не только верит в нечто наподобие (1) и (2) и считает, что противоречащие им пропозиции ложны, но этот человек также должен удовлетворять последующему условию C, которое сложно сформулировать точно и детально (на самом деле любая попытка установить его выльется в долгую и в данном случае нерелевантную

дискуссию о *ceteris paribus** пунктах). Будет достаточным сказать, что *С* включает: (а) полное осознание других религий, (b) знание того, что в них многое похоже на истинное благочестие и набожность, и (с) веру в то, что вам не известны никакие аргументы, способные с необходимостью убедить всех или большинство добросовестных и рассудительных противников.

Итак, сделав эти уточнения, зададим себе вопрос: почему мы должны думать, что эксклюзивист обоснованно обвиняется в этих моральных недостатках? В первую очередь и весьма кратко я рассмотрю обвинения в притеснении эксклюзивистом других верований и империализме: я считаю, что они очевидно несправедливы. Осмелюсь сказать, что среди вас есть те, которые отрицают некоторые вещи, в которые я верю, но я не считаю, что вы вследствие этого угнетаете меня, даже если у вас нет аргумента, способного убедить меня. Возможно, что эксклюзивизм может некоторым образом *способствовать* подобному притеснению, оно сам по себе он не таков.

Более серьезное моральное обвинение заключается в том, что в принятии таких пропозиций, как (1) или (2), при условии *С* присутствует самодостаточная произвольность, надменность или эгоизм; поэтому эксклюзивизм повинен в серьезном моральном недостатке или изъяне. Согласно Уилфреду Кентуэллу Смиту, «ценою равнодушия или преступности невозможно с точки зрения морали, идти и заявлять благочестивым, разумным людям: "...мы верим, что знаем Бога, и мы правы; вы верите, что знаете Бога, и совершенно заблуждаетесь"»⁹.

Итак, что может сказать эксклюзивист в свое оправдание? Незамедлительно стоит признать, что если он верит в (1) и (2), то он также должен верить в то, что те, кто верит в нечто противоречащее этим утверждениям, заблуждаются и верят в ложное. Это — просто логика. Более того, он должен также верить, что те, чья вера отлична от его веры, — те, кто не верит ни в (1), ни в (2), неважно, верят ли они в их отрицания, — *не* верят в нечто глубокое, важное, а он *верит*. Следовательно, он должен считать, что находится в *привилегированном* положении по сравнению с теми, другими, обоого вида. Он должен считать, что то, чем *он* обладает и чего *другие* лишены, имеет

* *Ceteris paribus* (лат.) — при прочих равных условиях. — Прим. пер.

большую ценность. Они не ведают того (что весьма важно), о чем у него есть знание. Но дает ли это ему право быть выше порицания?

Я полагаю, ответ должен быть отрицательным. А если ответ положительный, то мы сталкиваемся с настоящей моральной дилеммой; ибо в нашей земной жизни, как говорил мой учитель в воскресной школе, нет реальной альтернативы, нет никакого рефлексивного отношения, который бы не был открыт к той же самой критике. Эти обвинения в надменности — постоянное философское бремя: присмотритесь к ним, и используя их против эксклюзивизма, вы, скорее всего, обнаружите, что они довольно скоро прилепились и к вам. Как же так? Как эксклюзивист, я полагаю, что не могу убедить других в том, что им следует верить в то же, что и я, но тем не менее я продолжаю верить, во что верил. Обвинение гласит, что я, в конце концов, надменен или эготист, своевольно предпочитаю свой образ действий иным¹⁰. Но какие есть альтернативы пропозиции, наподобие (1)? Кажется, имеется три варианта¹¹. Я могу продолжать придерживаться ее, могу отказаться от нее (в том смысле, который вкладывал в это Родерик Чизхолм), не веря ни в это утверждение, ни в его отрицание, и я могу принять ее отрицание. Рассмотрим третий вариант, принимаемый теми плюралистами, которые, как Джон Хик, считают, что пропозиции (1) и (2), а также аналогичные утверждения других религий ложны в буквальном смысле, хотя в некотором смысле остаются верными отношениями к Реальному*. Мне кажется, что

* Концепция Хика представляет собой версию религиозного релятивизма. Джон Хик утверждал, что познание Реального (общий термин для трансцендентного) если и может быть осуществлено, то только посредством восприятия (Хик настаивает на полной трансцендентности Реального, хотя и непоследовательно). По этой причине истины о Боге — это утверждения о восприятии Бога. Поскольку же все знание укоренено в опыте, который интерпретируется людьми в категориях, а само восприятие встроено в культурный и исторический контексты, постольку все это является компонентами знания о Реальном. Таким образом, знание о Боге, религиозные утверждения — все это оказывается культурно и исторически обусловленным, а потому не может рассматриваться как абсолютное. Это рассуждение составляет основу опровержения Хиком религиозного эксклюзивизма: ни одна религия не может претендовать на абсолютную истинность, поскольку сами вероучительные догматы оказываются обусловленными культурными и историческими реалиями. — *Прим. пер.*

он не способствует решению проблемы надменности и эготизма; этот вариант — не выход из положения. Ведь если я приму этот вариант, я окажусь в том же самом состоянии, что и сейчас: я буду верить во многие пропозиции, в которые другие не верят, и буду находиться в состоянии *C* в отношении к этим пропозициям. Поскольку тогда я буду верить в отрицания (1) и (2), как и в отрицания многих других пропозиций, эксплицитно принимаемых представителями других вероисповеданий. Разумеется, многие другие люди не верят в отрицания утверждений (1) и (2) и как раз верят в эти самые пропозиции. Наконец, мне неизвестны какие-либо аргументы, которые могли бы переубедить тех, кто верит в (1) и (2) (или пропозиции, принимаемые приверженцами других религий). Следовательно, я оказываюсь в ситуации веры в пропозиции, в которые многие другие не верят, и, более того, в ситуации *C*. Если для тех, кто верит в утверждения (1) и (2), этого достаточно для обвинения в интеллектуальной надменности и эготизме, то же самое относится и к тем, кто верит в отрицания этих утверждений.

Итак, рассмотрим второй вариант: я могу *отказаться* от обсуждаемых пропозиций. Я могу сказать себе: «Правильной стратегией, при условии что я не могу убедить других в том, во что я верю, будет неверие ни в эти пропозиции, ни в их отрицания». Плюралист, оппонирующий эксклюзивизму, может утверждать, что правильная стратегия при условии *C* — воздержаться от веры в «оскорбляющую пропозицию», а также воздержаться от веры в ее отрицание. Итак, назовем его «воздержанным плюралистом». Но избегает ли он таким способом того состояния, которое уже со стороны эксклюзивиста приводит к обвинениям в эготизме и надменности? Поразмыслим на секунду о разногласии. Разногласие — это принятие конфликтующих подходов в отношении данной пропозиции. В самой простой и наиболее привычной форме это будет: я не согласен с вами, если имеется пропозиция *p*, такая, что я верю в *p*, а вы не верите в *p*. Но это — простейший способ, имеются также и другие. Один из них представляет в нашем случае особый интерес: я верю в *p*, а вы отказываетесь от *p*, не верите в нее. Назовем первый вид разногласия «противоречащим», а второй — «инакомыслящим».

Я утверждаю, что если противоречие другим (в условиях *C*, указанных выше) надменно и эготично, то тем же самым является

и инакомыслие. Допустим, что вы верите в некую пропозицию *p*, а я в нее не верю; вы верите в то, что неправильно дискриминировать людей по расовому признаку, а я, понимая, что многие люди с вами не согласны, не верю в эту пропозицию. Конечно, я в нее и не верю, поскольку считаю, что в данных обстоятельствах правильным будет воздержаться от веры. Тогда не осуждаю ли я имплицитно ваше отношение, вашу *веру* в пропозицию как в некотором смысле ошибочную — наивную, необоснованную или неоптимальную в каком-то ином смысле? Я имплицитно утверждаю, что мое отношение превосходит ваше, я полагаю, что мое отношение правильно, а ваше в некотором смысле неверно, неадекватно, ошибочно, в лучшем случае второсортно в данных обстоятельствах. Разумеется, я осознаю, что в данном случае речь не идет о *доказательстве* того, что ваше отношение неверно, ошибочно или наивно, но все же не повинен ли я в интеллектуальной надменности? Не виновен ли я в некоторого рода эготизме, полагая, что я разбираюсь в этих вещах лучше вас, самонадеянно приписывая себе привилегированную позицию по отношению к вам? Вся трудность для эксклюзивиста заключается в том, что он обладает истиной, которой нет у других; трудность для скромного плюралиста состоит в том, что он должен думать, будто ему присуще такое качество, которым другие люди не обладают, или же он поступает правильно в тех случаях, когда другие заблуждаются. Если при условии *C* кто-то надменно ведет себя, веря в пропозицию, в которую другие не верят, не является ли другой при этих же условиях в равной степени надменным, отказываясь от пропозиции, которую другие принимают. Возможно, вы возразите мне, сказав, что плюралист попадает впросак, становится надменным, когда имплицитно говорит или верит в то, что его отношение к пропозиции лучше, мудрее, чем отношение других людей, и, возможно, он может воздержаться также и от *этой* точки зрения. Не может ли он избежать этой проблемы, отказавшись от верования в то, что расовая нетерпимость неправильна, и также отказавшись при данных условиях от того мнения, что *лучше* воздержаться от этой пропозиции, чем принять и верить в нее? Может, но тогда у него нет никаких *оснований* для воздержания, он не верит в то, что воздержание лучше и уместнее, он просто воздерживается. Уводит ли это его из-под удара эготизма? Возможно. Но тогда, соответственно, он

не может также утверждать, что с невоздержанностью тоже что-то не так, как и с верой в то, что нетерпимость неправильна; он теряет свое возражение против эксклюзивизма. Соответственно, этот выход из ситуации невозможен для плюралиста, обвиняющего эксклюзивиста в надменности и эготизме^b.

В самом деле, я думаю, мы можем показать, что воздерживающийся плюралист, обвиняющий эксклюзивиста в интеллектуальной надменности, попал в собственную же ловушку: он придерживается точки зрения, которая в данных обстоятельствах оказывается самопротиворечивой. Он верит в

- (3) Если S знает, что другие не верят в p и что он находится в условии C по отношению к p , то S не следует верить в p .

Это или нечто подобное является основой обвинений, которые плюралист выдвигает против эксклюзивиста. Но воздерживающийся плюралист осознает, что многие не принимают (3), я также думаю, что он осознает, что он может выдвинуть какие-либо аргументы в пользу (3), способные убедить остальных. Следовательно, он знает, что условие C имеет место. Следовательно, при условии

^b В этом замечательном эссе А. Плантинга очень убедительно демонстрирует «самоопровергаемость» позиции плюралиста, раскрывая его эпистемологическую уязвимость. Для плюралиста, имеющего «правильно функционирующие» когнитивные способности (см. предыдущее эссе), это должно быть достаточно убедительным. Нельзя, однако, абстрагироваться от того, что концепция религиозного плюрализма — не философская и даже не религиозоведческая, но идеологическая — антихристианская. Последователей Смита, Хика и Ранцо не устраивает отнюдь не всякий эксклюзивизм, но именно христианский, напротив, «инклюзивистский эксклюзивизм», который Хик клеймил в случае с католицизмом после II Ватиканского Собора, в исполнении буддийском или индуистском их совершенно устраивает, и они его умышленно выдают (вопреки и рассуждению и фактам) за ранние стадии плюрализма. У «плюралистов» здесь точно такая же логика, как у того советского майора, который внушал студентам, что «у них» могут быть только шпионы, а у нас — патриоты. Откровенным двойным стандартам «плюралистического религиозоведения» была посвящена специальная статья: *Shokhin V. On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies // Studies in Interreligious Dialogue*, 2005, Vol. 15, № 2. P. 133–154. — Прим. ред.

что плюралист принимает утверждение (3), воздержаться от веры в (3) — правильная стратегия поведения. На самом деле при имеющихся месте условиях (т. е. его знание о том, что другие не принимают (3) и С имеет место) он не может принимать его по существу.

Итак, я склонен считать, что при оговоренных условиях невозможно принимать утверждение (3) по существу или любые другие сходные пропозиции. Нельзя отыскать некий принцип, на основе которого должно утверждать, что эксклюзивист делает неправое дело или страдает от какого-либо морального порока, иными словами, нельзя отыскать такой принцип, который, как мы могли бы сказать, не стал бы жертвой самого себя.

Итак, воздерживающийся теист стал жертвой самого себя; но даже и без этих диалектических аргументов (которые кто-то может найти чрезмерно ловкими) не являются ли рассматриваемые обвинения неубедительными и невероятными? Я должен признаться, что имеет место множество случаев, когда я был или могу быть интеллектуально надменным и эготичным: я, безусловно, впадал в этот грех в прошлом и, без сомнения, не свободен от него и сейчас. Но надменен и эготичен ли я на самом деле просто в силу того, что верю в то, во что, как мне это известно, другие не верят, когда я не могу показать им, что я прав? Допустим, я обдумываю предмет моей веры снова и снова, рассматриваю возражения настолько тщательно, насколько я способен, осознаю, что я — существо конечное и, более того, грешен, определенно не лучше тех, с кем я не согласен; но допустим, что мне все же кажется, что мое убеждение верно. Поступаю ли я на самом деле безнравственно, продолжая в него верить? Я в высшей степени убежден, что пытаться продвинуться по карьерной лестнице, клеветая на моих коллег, неправильно. Я понимаю, что есть и такие, кто не согласен с этим. Я также осознаю, что, по всей видимости, нет способа показать им их неправоту. Тем не менее я считаю, что они *заблуждаются*. Если я обращаюсь к этому вопросу по тщательном размышлении, если я разберу утверждения тех, кто не согласен со мной, настолько благожелательно, насколько я могу, если я сделаю все, что могу, чтобы выяснить, в чем заключается истина в данном вопросе, и *все же* оболгать моих коллег, чтобы продвинуться по службе, по-прежнему будет представляться мне необоснованным, неправильным и жалким, будет ли неэтичным с моей стороны

продолжать верить в то, во что я верил прежде? Я не понимаю, как это может быть. Если после тщательного разбора и размышления вы обнаружите себя убежденным в том, что перед лицом религиозного плюрализма вера или воздержание от веры — это правильное отношение к пропозициям (1) и (2), как вас можно обвинить в эготизме как в отношении веры, так и в отношении воздержания от нее? Даже если вы знаете, что другие с вами не согласны?^с

II. ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ЭКСКЛЮЗИВИЗМА

Теперь я обращаюсь к *эпистемическим* возражениям против эксклюзивизма. Существует много различных специфически эпистемических добродетелей и соответствующее изобилие эпистемических грехов. Однако чаще всего эксклюзивиста обвиняют в том, что он *иррационально* и *недостаточно обоснованно* придерживается своих эксклюзивистских верований. То есть утверждается, что эксклюзивист придерживается необоснованных и/или иррациональных верований. Или сформулируем лучше: *он* не оправдан или иррационален в том, что придерживается этих верований. Итак, я рассмотрю эти два утверждения и буду утверждать, что эксклюзивистская точка зрения не может быть ни необоснованной, ни иррациональной. Затем я обращаюсь к вопросу о том, могут ли его верования быть наделены *подтверждаемостью* — свойством, которое, чем бы оно именно ни являлось, отличает знание от просто истинного верования, — и могут ли они обладать достаточным подтверждением, чтобы считаться знанием.

^с А. Плантинга слишком деликатен, чтобы сказать прямо, что вожди религиозного плюрализма сами представляют собой монстров надменности, возвышая себя над всеми действительными религиозными традициями, время от времени «взвешивая» на своих весах (подобно персонажам египетской мифологии) их сравнительную валидность, всерьез претендуя, как Хик, на совершение «коперниканского переворота» в теологии и не признавая свою «эпистемическую зависимость» не только от Канта (как им хотелось бы), но и от теософов, неоиндуистов или популярных либеральных теологов вроде П. Тиллиха. — *Прим. ред.*

А. ОБОСНОВАНИЕ

Порой оппонент-плюралист утверждает, что *неоправданно* придерживаться эксклюзивистской точки зрения при условии *С* — *эпистемически* неоправданно. Верно ли это? И что следует подразумевать под этим утверждением? Как показывает даже беглый просмотр современной литературы по эпистемологии, обоснование — многогранное и разнообразное понятие¹². Я думаю, что, по существу, имеются две интерпретации того, что подразумевается плюралистом. Сердцевина понятия, парадигмальный центр, к которому относятся мириады современных вариаций термина путем аналогического расширения и семейного подобия, — это понятие «*обладания интеллектуальным правом*», исполнения интеллектуальных или когнитивных обязательств или долга в формировании и поддержании верований. Это — палимпсест, восходящий к Рене Декарту и, в особенности, Джону Локку, подчеркивающий многочисленные дивизионы современных приписываний. Сейчас нет места для обсуждения этого вопроса; однако вероятно, что когда оппонент-плюралист против эксклюзивизма заявляет, что позиция последнего не оправданна, он имеет в виду некоторый концепт, лежащий в этой понятийной сфере. (Здесь мы должны отметить очень близкую связь между моральными возражениями против эксклюзивизма и возражением о том, что эксклюзивизм эпистемически не обоснован.)

Вполне естественно, что обязанности, о которых идет речь, являются специфически *эпистемическими*: обязанность соразмерять степень веры с (пропозициональным) доказательством, основывающимся на том, что *определено*, т. е. самоочевидно или неисправимо (*incorrigible*), как в случае с Локком, или пытаться делать все возможное для того, чтобы прийти к правильному отношению к истине и сохранить его, как в случае с Чизхолмом¹³ — ведущим современным приверженцем традиции обоснованности знания. Сейчас же широко распространено мнение (и я думаю, оно совершенно верно), что нет никаких обязательств в локковском смысле. Скорее, имеются обязательства в Чизхолмовом смысле¹⁴: не соответствует ли эксклюзивист этому обязательству, если после тщательного и благочестивого рассмотрения вопроса, которое я описал при ответе на моральное возражение, ему все так же кажется, что, скажем, утверждение (1) истинно, и он, соответственно, все еще верит в него? Следовательно,

весьма тяжело понять, что эксклюзивист по необходимости не оправдан в этом смысле.

Вторая возможность понимания этого обвинения (обвинения в том, что эксклюзивист эпистемически не оправдан в своей вере) имеет отношение с часто повторяемым утверждением о том, что эксклюзивизм интеллектуально *деспотичен*. Вероятно, здесь смысл заключается в том, что есть такое интеллектуальное обязательство, как обходиться с подобным одинаково, а эксклюзивист нарушает это обязательство, деспотично выбирая для веры (на секунду соглашусь с тем заблуждением, что мы *выбираем* подобного рода верования) утверждения (1) и (2) перед лицом множества конфликтующих религиозных верований, наличествующих в мире. Но допустим, что подобное обязательство имеет место быть. Ясно, что вы не нарушаете его, если вы не полагаете специально, что обсуждаемые верования неравнозначны. И как эксклюзивист я *считаю* (не нарочно, я надеюсь⁴), что они неравнозначны: я полагаю, что утверждения (1) и (2) *истинны*, тогда как противоречащие любому из них *ложны*.

Вторичное возражение будет, конечно же, заключаться в том, что речь идет не об алетическом равенстве (т. е. об одинаковых истинностных значениях), а об *эпистемическом*. Какого рода эпистемическом равенстве? Я считаю, что в данном случае имеется в виду *внутреннее*, или интерналистское, эпистемическое равенство: равенство того, что внутренне доступно верующему. А верующему внутренне доступно, например, то, что включает определяемые отношения между обсуждаемым верованием и другими верованиями, которых он придерживается. Так что внутреннее равенство будет включать в себя

⁴ А. Плантинга постоянно занимает нерешительную позицию в вопросе о том, насколько от человека зависят его верования и, следовательно, несет ли он ответственность за них. Вопрос действительно очень непростой, но первостепенно значимый. В пользу значительной степени «вменяемости» веры свидетельствует уже одно то, что вера считается одной из трех высших христианских добродетелей, а всякая добродетель приобретает через свое «культивирование» и преодоление противоположной интенции души. Но уже в Евангелиях Иисус неоднократно попрекает тех многочисленных представителей израильского народа, которые по выбору и вопреки всем явленным знамениям предпочли в конце концов неверие в то, что Он — Сын Божий. — *Прим. ред.*

равенство пропозициональных доказательств. То, что внутренне доступно верующему, также включает в себя *феноменологию* (*phenomenology*), сопровождающую обсуждаемые верования: например, веру в чувство правоты сопровождает как *чувственная*, так и нечувственная феноменология. И снова: для эксклюзивиста (1) и (2) внутренне не равны верованиям, противоречащим этим утверждениям. Все же (1) и (2) представляются мне истинными: они обладают такой феноменологией, которая сопровождает истинное представление, и нельзя то же самое сказать о пропозициях, противоречащих им. Более того, если Жан Кальвин прав и на самом деле существуют *Sensus Divinitatis** и внутреннее свидетельство Святого Духа, то, возможно, утверждения (1) и (2) сформированы во мне этим процессом и обладают для меня соответствующей феноменологией. Но то же самое не будет справедливым для пропозиций, противоречащих этим двум.

Тогда идет следующее контрвозражение: не является ли истинной то, что у тех, кто отрицают пропозиции (1) и (2) в пользу других верований, имеется пропозициональное доказательство своих верований, равное моему? И также не истинно ли то, что та же самая или сходная феноменология сопровождает их верования, как она сопровождает и мои? Так что на самом деле эти верования эпистемически и внутренне равны с утверждениями (1) и (2), а эксклюзивист все же относится к ним по-разному. Я так не думаю; я считаю, что по крайней мере имеются доказательства для утверждения (1) и нет доказательств для конкурирующих с ним утверждений. Правда, сказать то же самое о феноменологии не так легко: отнюдь не просто заглянуть в душу другого человека, трудно исследовать секреты человеческого сердца — в самом деле, подобные вещи тяжело обнаружить даже в том, кого очень хорошо знаешь. Однако я готов условиться по поводу обоих видов равенства. В целях аргумента согласимся, что эти верования эпистемически равны в том смысле, что подобные пропозиции разных религиозных традиций обладают одного рода маркерами — доказательством, феноменологией и т. п. — для своих верований, какие у меня имеются для (1) и (2). Что из этого следует?

* Чувство божественного (лат.) — *Прим. пер.*

Вернемся к случаю морального верования. Царь Давид соблазнился Вирсавией, она забеременела, а после того как не удалась его уловка заставить Урию, мужа Вирсавии, поверить, что ребенок был зачат им, Давид организовал его убийство. Пророк Нафан пришел к Давиду и рассказал ему притчу о богатом человеке и бедняке. У богатого было много крупного и мелкого скота, а у бедного — только одна любимая овечка, выросшая вместе с детьми его: «От хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь» [2 Цар 12:3]. Пришел к богатому странник, и вместо того, чтобы заколоть одну из своих овец, тот взял единственную овечку бедняка, заколол ее и угостил гостя. Давид сильно разгневался: «Достоин смерти человек, сделавший это» [2 Цар 12:5]. И тогда, в одном из самых захватывающих стихов во всей Библии, Нафан обращается к Давиду со словами: «Ты — тот человек!» И тогда понял Давид, что он сделал.

Для меня в данном случае представляет интерес реакция Давида на притчу. Я согласен с Давидом: подобная несправедливость весьма нечестна и презренна — нет слов. Я полагаю, что подобное поведение неправильно, и я счел бы ложным утверждение о том, что оно *не является* неправильным (то ли потому, что *ничто* не может быть неправильным, то ли потому, что, даже если *некоторые* поступки неправильны, *этот* таковым не является). Однако я осознаю, что есть и несогласные со мною, или, по-другому, я сомневаюсь, что могу отыскать такой аргумент, который покажет им мою правоту и их заблуждение. Далее, все, что я знаю, — это то, что их конфликтующие верования обладают для них теми же самыми внутренними эпистемическими маркерами, той же феноменологией, как и мои для меня. Деспотичен ли я буду, если продолжу держаться того верования, что на самом деле такое поведение *является* совершенно неправым? Не думаю. Неправ ли я в том, что считаю расовую нетерпимость жалкой, хотя я знаю, что есть несогласные со мною, и даже если я считаю, что у них имеются те же самые внутренние маркеры для их верований, какие у меня есть для моих верований? Я так не думаю. Я верю в крайний актуализм — подход, согласно которому никакие объекты не обладают свойствами в тех мирах, в которых они не существуют, даже не обладают свойством несуществования. Другие в это не верят, и, возможно, внутренние маркеры их других взглядов

обладают для них тем же качеством, что и мои для меня. Поступаю ли я своевольно, продолжая думать то, что думаю? Я не могу понять, как это может быть.

Причина этого заключается вот в чем: в каждом из этих случаев верующий на самом деле не считает, что обсуждаемые здесь верования *являются* эпистемически равными. Эта верующая может согласиться с тем, что она и те, кто не согласен с ней, равным образом убеждены в истинности своих верований, и даже в том, что они внутренне равны, что их внутренние маркеры подобны или существенно равны. Но тем не менее она должна считать, что между ними заключается важное эпистемическое различие: она думает, что каким-то образом другой человек *ошибся*, или *плохо разбирается в вопросе*, или не был всецело внимательным, или не получил той благодати, которой обладает она, или в некотором роде он эпистемически не так удачлив. Разумеется, критик-плюралист находится не в лучшем положении. Он считает, что, когда имеется внутренне эпистемическое равенство, нужно отказаться от суждения; он знает, что есть и не согласные с ним; он знает, что их верование внутренне равно его верованию. Если он продолжит верить в свое, то он окажется на месте эксклюзивиста, а если же перестанет верить в это, то у него не должно быть больше возражений против эксклюзивиста.

Не мог ли я ошибиться? Конечно, мог! Но я не избегу этой опасности, отказавшись от всех религиозных (философских или моральных) верований: я могу ошибиться в данном случае так же, как и в любых других, рассматривая как равные все религии, или все философские, или все моральные воззрения. Снова в данном случае нет безопасного пристанища и невозможно исключить риск. В частности, вы не найдете безопасного укрытия в одинаковом отношении ко всем исторически известным формам веры и форма отказа от нее, ибо, так поступая, вы принимаете определенную форму веры и отказа от веры, противоречащую формам, принимаемым другими. «Каждый решает по-своему», осознавая, что вы, как и любой другой, можете оказаться совершенно неправы. Но что еще вы можете сделать? На самом деле у вас нет альтернативы. И как можно поступить лучше, чем верить или отказаться от веры в соответствии с тем, что при серьезном и ответственном размышлении представляется вам правильной формой веры или отказа от нее?

В. ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Итак, я не могу понять, как можно разумно утверждать, что эксклюзивист неоправданно придерживается своих эксклюзивистских воззрений; но иногда же заявляется, что он или его взгляды *иррациональны*. Иррациональность, однако, бывает разная, поэтому первый вопрос, возникающий в связи с этим, заключается в том, что значит быть иррациональным. Точнее, какое именно качество оппонент атрибутирует эксклюзивисту (при условии С), когда он говорит, что верования эксклюзивиста иррациональны? Поскольку же это обвинение никогда не разрабатывалось во всей полноте, это не так просто сказать. Поэтому мы просто рассмотрим основные формы иррациональности (или, если вам будет угодно, основные смыслы термина *иррациональный*) и зададимся вопросом, применима ли какая-нибудь из них к эксклюзивисту просто в силу того, что он эксклюзивист. Я считаю, что, по существу, имеется пять видов рациональности, пять различных, но связанных по аналогии¹⁵ смыслов термина *рациональный*; к счастью, не все из них нужно рассматривать подробно.

1. АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Именно в этом смысле человек является разумным животным, обладающим *ratio*, посредством которого может смотреть в прошлое и настоящее, придерживаться верований, делать выводы и получать знание. Это, возможно, — основной смысл термина, тот, по отношению к которому остальные представляют собой его расширения по аналогии. По-видимому, он не вписывается в контекст настоящего исследования; во всяком случае, я надеюсь, что оппонент не думает, что эксклюзивист по этому признаку не является разумным животным.

2. ВЕРДИКТЫ РАЗУМА

Быть рациональным в аристотелевском смысле означает обладать разумом — способностью мышления, веры, делать выводы, размышлять, познавать. Поэтому аристотелевская рациональность *общеродовая*. Но где-то поблизости скрывается другой, важный, более

специальный смысл рациональности, который идет вместе с более узким смыслом разума как источника *a priori* знания и веры¹⁶. Важное употребление термина *рациональный* связано по аналогии с первым значением термина *разум*, взятого в более узком смысле. Именно благодаря так понимаемому разуму мы знаем *самоочевидные* верования — настолько очевидные верования, что вы не можете уловить их, не осознав, что они не могут быть ложными. Они будут принадлежать к *вердиктам разума* (*deliverances of reason*). Разумеется, имеются и другие верования, например $38 \times 39 = 1\,482$, — не самоочевидные, но являющиеся выводами из самоочевидных верований путем самоочевидно валидных доказательств. Они тоже относятся к вердиктам разума. Итак, скажем, что вердикты разума — это множество пропозиций, самоочевидных для нас, людей, объединенных самоочевидными выводами. Это приводит к другому значению рациональности: верование является *рациональным*, если оно принадлежит к вердиктам разума, и *иррациональным*, если оно противоречит вердиктам разума. (В этом смысле верование должно быть либо рациональным, либо иррациональным.) Это значение *рационального* является расширением по аналогии основного значения, но и оно, в свою очередь, может быть расширено по аналогии до других значений. Таким образом, мы можем расширить категорию разума, чтобы включить в нее память, опыт, индукцию, вероятность и все, что еще относится к науке; в этом смысле термина разум иногда противопоставляется вере. Мы можем также смягчить требования, предъявляемые самоочевидности, признавая и то, что самоочевидность или *a priori* подтверждение представляют собой степень, и то, что имеется множество пропозиций, обладающих *a priori* подтверждением, но отличных от тех, в которые никто, кто их понимает, не может не верить¹⁷.

Иррационален ли эксклюзивист в этом смысле? Я думаю, нет. В любом случае вопрос об этом здесь не рассматривается. Его эксклюзивистские верования иррациональны в этом смысле, только если имеется убедительный аргумент, основанный на вердиктах разума (понимаемых в широком смысле), приводящий к отрицаниям его верований. Я не думаю, что существуют подобные аргументы. По-видимому, то же самое относится и к оппоненту-плюралисту. Его возражение заключается не в том, что можно доказать ложность

утверждений (1) и (2), и даже не в том, что имеются убедительные доказательства против них, основанные на суждениях разума, напротив, его возражение состоит в том, что при условии *C* с ними что-то не так или что они ниже паритета при этом условии. Тогда этот смысл также не имеет отношения к нашему случаю.

3. ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ

Этот смысл термина имеет отношение к интеллектуальному *требованию, долгу, обязанности*. В этом смысле верование личности иррационально, если при его формировании и когда она его придерживается, она нарушает подобное обязательство. В этом смысле *иррационального*, согласно многим современным оппонентам-эвиденциалистам теистической веры, иррациональны те, кто верит в Бога без пропозиционального доказательства¹⁸. Иррациональность в этом смысле — неспособность соответствовать интеллектуальным или эпистемическим обязательствам; аналогическая связь с первым, аристотелевским, смыслом состоит в том, что эти обязательства мыслятся как вердикты разума (а следовательно, как те вердикты способности, благодаря которым люди являются разумными в аристотелевском смысле). Но мы уже рассмотрели вопрос о том, нарушает ли эксклюзивист обязательства, потому об этом нам больше говорить не стоит. Как мы видели, эксклюзивист необязательно иррационален в этом смысле.

4. ZWECKRATIONALITÄT

Целеполагающая рациональность (то, что наши континентальные братья, следуя за Максом Вебером, называют *Zweckrationalität*) — общее и очень важное понятие, означающее тот вид рациональности, который явствует из наших поступков, если мы расчетливы в достижении наших целей. (Снова аналогическая связь с первым смыслом ясна — упомянутая расчетливость требует наличия той способности, в силу которой мы рациональны в аристотелевском смысле.) Ясно, что целая плеяда понятий скрывается в этой области. Что *на самом деле* содействует достижению наших целей? Как вы *думаете*, что будет способствовать достижению ваших целей? Как *бы* вы думали, что способствовало бы достижению ваших целей, если бы

вы были достаточно проницательны, знали достаточно или не были расстроены вожделением, жадностью, гордостью, амбицией и т. п.? Как бы вы считали, что способствовало бы достижению ваших целей, если бы вы не были так расстроены и были также в состоянии рефлексировать и т. д.? Понятие рациональности приобрело невероятное значение в последние 150 лет или около того; среди его лавров — полное доминирование развития экономики. Так понимаемая рациональность относится к вопросу о знании того, каким образом достичь желаемого, оно относится к «хитрости разума»^е. Может ли эксклюзивист быть обвиненным в иррациональности в этом смысле? Мешают ли его верования достижению его целей или же они явно имеют второстепенное значение?

Изначальное *предупреждение* может состоять в том, что не ясно, применимо ли вообще это понятие рациональности к вере. Не ясно, стремлюсь ли я достигнуть некоторой цели, когда *верю* во что-то. Если *вера* — это вообще действие, то оно весьма далеко может отстоять от того, чтобы быть парадигмальным действием для достижения некоей цели. У нас нет выбора, иметь верования или нет, и у нас нет выбора в отношении того, во что мы верим. Оставим это *предупреждение* в стороне и в целях рассуждения оговорим, что мы обладаем достаточным контролем над нашими верованиями, чтобы квалифицировать их как действия. Будут ли тогда верования эксклюзивиста иррациональными в этом смысле? Ответ зависит от того, *каковы* его цели; если среди его целей в отношении религиозной веры присутствует, например, стремление не верить в то, во что не верят другие, то тогда он будет иррациональным. Но, разумеется, он не должен иметь в виду *эту* цель. Если у меня есть цель придерживаться таких верований, как утверждения (1) и (2), то она, по-видимому, будет состоять в вере в истину по этому важнейшему вопросу или, возможно, в попытке установить контакт с Богом (шире — с глубочайшей реальностью) настолько адекватный, насколько это возможно. И если утверждения (1) и (2) *истинны*, то вера в них будет способом достижения именно этой цели. Тогда вера в них может считаться иррациональной в этом целевом смысле, если эти пропозиции *неверны*. Поскольку же возражающий не намерен принимать в качестве

^е Скорее всего, используются крылатые слова Гегеля. — *Прим. ред.*

посылки ложность пропозиций (1) и (2) (он утверждает только то, что изъян присущ исключительно *вере* в них), постольку, по-видимому, это также не то, что он имеет в виду.

5. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ЗДРАВЫЙ И ДОЛЖНОЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ

Часто говорят, что иррационален тот, кто скован патологией, или находится в состоянии полета мысли, или подвержен определенному виду агнозии, или же у него маниакальная стадия маниакально-депрессивного психоза, иначе говоря, что с ним может случиться нечто, после чего он снова обретет рациональность. В данном случае *рациональность* означает отсутствие дисфункции, расстройства, повреждения или патологии в отношении к способностям рациональности. Итак, этот вид рациональности связан с аристотелевским по аналогии: личность является рациональной в этом смысле, если никакое расстройство не мешает ей пользоваться теми способностями, в силу которых она рациональна в аристотелевском смысле. Рациональности как здравости не требуется, чтобы личность обладала особенно высокими рациональными способностями, требуется только норма (в нестатистическом смысле), или здравость, или должное функционирование. Это использование термина известно из психиатрических практик (что вполне естественно): пациент-мужчина Оливера Сакса, принимавший свою жену за шляпу¹⁹, был, таким образом, иррационален²⁰. Этот пятый и заключительный смысл рациональности сам является родовым для связанных по аналогии значений этого термина. Основной смысл заключен здесь в идее здравости и должного функционирования, но существуют и другие тесно связанные смыслы. Таким образом, мы можем сказать, что вера (в определенных обстоятельствах) является иррациональной не потому, что ни один здравый человек не будет придерживаться ее, но потому, что никакая личность, здравая и в определенной степени образованная, не будет придерживаться ее, или потому, что ни одна личность, здравая и, более того, такая же разумная, как мы и наши друзья, не будет придерживаться ее; по-другому и короче: идея состоит скорее не в том, что никто не будет придерживаться этого верования, у кого способности работают должным образом в данных обстоятельствах, а в том, что никто, чьи способности работают *оптимально*, как или

почти как у обычных людей (оставляя в стороне случаи великих гениев), не будет ее придерживатья. И это значение рациональности приводит напрямую к понятию *подтверждения* (*warrant*). Теперь я обращусь к нему, а рассматривая его, мы будем рассматривать *ambulando** и этот пятый вид рациональности.

С. ПОДТВЕРЖДЕНИЕ

Итак, мы подошли к третьей версии эпистемического возражения: верования эксклюзивиста в любом случае не обладают подтверждением или *достаточным* подтверждением (достаточным для знания). Многие плюралисты, например Хик, Ранцо и Кентуэлл Смит, единодушны в том утверждении, что эксклюзивист определенно не может *знать*, что его эксклюзивистские воззрения истинны²¹. Так ли это? Вкратце я покажу, что это не так. Как бы там ни было, с перспектив каждой большой современной концепции знания может вполне оказаться так, что эксклюзивист знает утверждения (1), или (2), или оба. Рассмотрим сначала две интерналистских концепции знания: знание как обоснованное истинное мнение и когерентистский подход. Как я доказывал выше, представляется ясным, что теист, верующий в утверждение (1), вполне может быть *оправдан* (в первом смысле этого слова**) в своей вере: он может не нарушать этим никаких интеллектуальных или познавательных обязательств или долга. Но тогда, согласно самой простой концепции знания как обоснованного истинного верования, он также может *знать*, что его вера истинна, если она *может* быть истинной. Точнее, должно быть возможно, чтобы и эксклюзивист был оправдан в своей вере в (1) и/или (2) и эти утверждения были истинными. По-видимому, плюралист не будет спорить с этой возможностью.

Для конкретики рассмотрим пример концепции обоснования, предложенный классическим фундаменталистом Чизхолмом²². Согласно его точке зрения, верование имеет подтверждение для меня

* *ambulando* (лат.) — мимоходом, по ходу дела. — Прим. пер.

** Т. е. его вера может быть обоснованной, а он, соответственно, обоснованно верить: не потому, что он просто верит, а в силу некоторых объективных обстоятельств, доказывающих, обосновывающих предмет его веры. — Прим. пер.

в той мере, в какой принятие его верования соответствует исполнению моего эпистемического долга, который, грубо говоря, состоит в попытке прийти к правильному отношению к истине и сохранить это отношение. И если после самого тщательного, досконального, открытого и благочестивого анализа мне все же кажется, возможно сильнее, чем когда бы то ни было, что утверждения (1) и (2) истинны, то ясно, что принятие их весьма соответствует исполнению этого долга.

Сходный аргумент может быть представлен и в отношении *когерентизма* — точки зрения, согласно которой когерентность корпуса верований конституирует подтверждение. С одной стороны, утверждается, что когерентность необходима среди некоторых или всех иных верований, которых я придерживаюсь; с другой — требуется когерентность с моей *верифицированной* нозтической структурой (термин Кейта Лерера) — множеством верований, остающихся после того, как все ложные верования удалены или замещены их противоположностями. Разумеется, когерентный набор верований может включать в себя утверждения (1) и (2) вместе с верованиями, вовлеченными в условия *C*. Возможно, тогда бы требовалось, чтобы набор верований включал в себя и некое объяснение того, почему дело обстоит так, что другие не верят в то, во что верю я. И если (1) и (2) *истинны*, то, конечно же (и *a fortiori*) вполне может присутствовать когерентная верифицированная нозтическая структура, включающая их. Следовательно, никакая версия когерентизма не исключает возможности того, чтобы эксклюзивист в условиях *C* мог знать (1) и/или (2).

Теперь рассмотрим основные концепции экстернализма, наиболее популярной из которых на сегодняшний день является та или иная версия *релябилизма*. Часто повторяется аргумент плюрализма, апеллирующий, как кажется, к релябилистским интуициям. Вывод этого аргумента не всегда ясен, но вот его посылка, выраженная словами Хика:

Ибо очевидно, что в 99 % случаев <выбор> религии, исповедуемой индивидом (и которой он или она твердо держится) зависит от случайностей рождения. Родившийся в Тайланде у буддистов ребенок станет, весьма вероятно, буддистом, родившийся у мусульман в Саудовской Аравии будет мусульманином, родившийся у христиан в Мексике — христианином и т. д.²³

Это, может быть, и верно как социологический факт. Более того, это с определенностью может породить чувство интеллектуального головокружения. Но как быть с этим фактом, если он имеет место, и что из него следует? Следует ли из этого, например, то, что мне не следует принимать религиозные воззрения, в которых я был воспитан, или те, которые я склонен принять, или те, которые кажутся мне истинными, или же что процесс формирования верований, произведший во мне эти верования, ненадежен? Конечно, нет. Более того, здесь опять маячит проблема самореференции: этот аргумент — другое философское бремя <для тех, кто к нему апеллирует>.

Признаем, что если бы я родился в мусульманской семье в Марокко, а не у родителей-христиан в Мичигане, то мои верования были бы совершенно иными. (Прежде всего, я не верил бы в то, что был рожден в Мичигане.) То же относится и к плюралисту. Плюрализм не распространен и не был распространен широко в мире: если бы плюралист родился на Мадагаскаре или в средневековой Франции, то, вероятно, он не был бы плюралистом. Вытекает ли из этого, что ему не следует быть плюралистом или же что его плюралистические верования порождены ненадежным механизмом? Сомневаюсь. Допустим, я придерживаюсь следующего утверждения или чего-то похожего:

- (4) Если религиозные и философские верования S таковы, что если бы S был рожден в другом месте и в другое время, то он бы их не придерживался, значит эти верования порождены ненадежным механизмом и потому не обладают подтверждением.

Еще раз: я попал бы в собственную ловушку. Ибо, по всей вероятности, родившийся в Мексике у родителей-христиан не верил бы в само утверждение (4). Не имеет значения, каких философских и религиозных верований мы придерживаемся и от каких воздерживаемся (как кажется), существуют такие места и времена, что если бы мы были рождены в них, то мы бы не выражали приверженность религиозным и философским верованиям и воздержанность от них, каковые мы на самом деле *выражаем*. Как я сказал, этот вывод и в самом деле может быть головокружительным; но что же из этого мы можем вывести? Что мы можем заключить из этого о том, что же

обладает подтверждением и каким образом нам следует вести нашу интеллектуальную жизнь? На этот вопрос нелегко ответить. Можем ли мы вообще что-нибудь из этого вывести о том, что обладает подтверждением, или как нам следует вести наши интеллектуальные жизни? Это не очевидно.

Обратимся к релаябилизму и для простоты воспользуемся той его версией, согласно которой S знает p , если верование p произведено в S надежным механизмом или процессом. У нас нет места в данном случае, чтобы пуститься в разбор этого вопроса с достаточной степенью детальности, но представляется совершенно ясным, что если утверждения (1) и (2) истинны, то они *могли быть* произведены надежным процессом. Мы рассматриваем либо конкретные процессы — вашу память или способность Джона к априорному мышлению, либо *виды* процессов по порождению верований (видовой релаябилизм). Проблема с последним заключается в том, что существует огромное количество *различных* видов процессов порождения верований в отношении любого конкретного верования, некоторые из которых надежны, а некоторые нет, а трудность (притом шокирующая) в том, какие виды являются теми, что определяют, обладает ли данное верование подтверждением. Поэтому первый вид (знаковый релаябилизм) удобнее для констатирования релаябилизма. Но тогда достаточно очевидно, что если (1) и (2) истинны, то они могли быть произведены во мне надежным процессом. Например, кальвиновский *Sensus Divinitatis* мог бы работать в эксклюзивисте таким образом, чтобы надежно производить веру в то, что (1) истинно, а кальвиновское внутренне свидетельство Святого Духа могло бы обеспечить тем же самым утверждение (2). Следовательно, если (1) и (2) истинны, то, с точки зрения релаябилиста, нет никаких оснований считать, каким угодно образом, что эксклюзивист может и не знать о том, что они истинны.

Имеется и другая ветвь экстернализма, которая, как мне кажется, более близка к истине, чем релаябилизм, назовем ее (*faute de mieux**) должным функционализмом. В первом приближении этот подход может быть сформулирован так: S знает p , если (1) вера в p порождена в S правильно функционирующим познавательным

* *faute de mieux* (франц.) — за неимением лучшего. — Прим. пер.

процессом (работающим так, как он должен, не страдая ни от какой дисфункции), (2) когнитивное окружение, в котором было сформировано *p*, соответствует этим способностям, (3) целью модуля эпистемических способностей, производящего данное верование, является порождение истинных верований (по-другому, модуль плана-замысла, управляющего порождением *p*, нацелен на производство истинных верований), (4) высока объективная вероятность того, что верование истинно при том условии, что оно было произведено при таких условиях²⁴. Все это, разумеется, требует разъяснений; возможно, что для настоящих нужд мы можем свести этот подход к первому условию. Но тогда ясно: *может* быть так, что они произведены во мне должным образом функционирующими познавательными способностями при условии *C*, если (1) и (2) истинны. Допустим, что (1) истинно. Тогда, безусловно, возможно, чтобы Бог сотворил людей с чем-то наподобие *Sensus Divinitatis* — процессом по порождению верований, который в широком спектре условий функционирует должным образом, производя веру в (1) или что-то схожее. Более того, также возможно, чтобы в ответ на человеческое прегрешение и страдание Бог дал людям средство спасения, которое Он открыл в Библии. Более того, возможно, Он сделал так, чтобы мы пришли к вере в то, чему Он учит при помощи действия чего-то наподобие внутреннего свидетельства Святого Духа, о котором говорил Кальвин. Так что и с этой точки зрения выходит, что если (1) и (2) истинны, то определенно возможно, чтобы эксклюзивист *знал*, что они истинны. Тогда мы можем быть уверены в иррациональности воззрений эксклюзивиста, только если они *ложны*. Следовательно, эта версия возражения также терпит неудачу. Эксклюзивист не иррационален по необходимости, и в действительности он может *знать*, что утверждения (1) и (2) истинны, если они и в самом деле *истинны*.

Все это верно. Но неужели то, что говорит религиозный плюрализм, не имеет никакого значения? Неужели в утверждениях плюралистов нет ничего путного? Может ли быть так? Конечно, нет. Я думаю, что для многих или большинства эксклюзивистов факт большого разнообразия религий работает в качестве *опровержения* таких верований, как (1) и (2), но как *отделяющее* опровержение (*undercutting defeater*) в противоположность оспаривающему

опровержению (*rebutting defeater*)*. Это в той или иной степени затрагивает вопрос об источнике веры в пропозиции (1) и (2). Это не происходит посредством *доказательства*; а также нет достаточно убедительного доказательства, что многие, по-видимому, благочестивые люди во всем мире не согласны с утверждениями (1) и (2) и приходят к тому выводу, что (1) и (2) ложны. Напротив, все это происходит более открыто: уровень уверенности или степень веры в обсуждаемые здесь пропозиции снижается напрямую. С точки зрения христианина, эта ситуация религиозного плюрализма и нашего осознания его сама по себе является проявлениями нашего жалкого состояния; эта ситуация может лишить нас некоторой степени комфорта и гармонии, которые были обещаны Богом. Это также может лишить эксклюзивиста знания истинности пропозиций (1) и (2), даже если они *истинны*, и он *верит* в то, что они таковы. Поскольку степень подтверждения частично зависит от степени веры, постольку возможно, хотя это и не необходимо, чтобы знание фактов религиозного плюрализма снизило степень веры эксклюзивиста и, следовательно, степень подтверждения пропозиций (1) и (2) таким образом, что это лишит эксклюзивиста знания утверждений (1) и (2). Он может быть так устроен, что если *бы* он *не* знал о плюрализме, то знал бы утверждения (1) и (2), но теперь он *знает* о нем и не знает (1) и (2). Таким способом он может узнать меньше, зная больше.

Так *могло бы* случиться с эксклюзивистом. Но это *необязательно*. Рассмотрим еще раз параллель с моралью. Возможно, вы всегда верили в то, что адвокату совершенно неправильно использовать оказываемое ему доверие для сбивания клиента с истинного пути. Вы обнаруживаете, что другие с этим не согласны, они считают, что это — маленький грешок, сродни проезду на красный свет, когда нет других машин. И вы осознали, что, возможно, у этих людей имеются такие же внутренние маркеры для их веры, какие у вас есть для вашей. Вы обдумываете этот вопрос тщательнее, мысленно воссоздавая и повторяя подобные ситуации, лучше понимая, что вовлечено в эти ситуации (попранное доверие, нарушение предполагаемых обещаний, несправедливость и нечестность, противная ирония ситуации, когда человек приходит к адвокату за помощью,

* См. прим. пер.: раздел I, глава 4, с. 166. — *Прим. пер.*

а получает в ответ только ущерб) и приходите к еще более сильной вере в то, что рассматриваемое деяние аморально, конечно находя большее подтверждение для этой веры. Нечто подобное может произойти и в случае с религиозными верованиями. Новое или преувеличенное осознание фактов религиозного плюрализма может привести к пересмотру человеком своей религиозной жизни, к новому пробуждению, к новому или обновленному и углубленному постижению и пониманию утверждений (1) и (2). С точки зрения Кальвина, это может служить поводом для обновленной и более действенной работы по формированию верований, посредством которой мы приходим к пониманию (1) и (2). Таким образом, знание сущности плюрализма может изначально служить делу опровержения теизма, но в конце концов приводить к точно противоположному результату^f.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Bodin J. Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis.* Сочинение написано в 1593 г., но впервые опубликовано в 1857 г. Английский пер. выполнен Марионом Кунтцем (Princeton: Princeton University Press, 1975). Цитаты приводятся по переводу Кунтца. Р. 256.

² Йозеф Ранцо пишет: «Сегодня впечатляющее благочестие и несомненная рациональность систем верований других религиозных традиций неизбежно приводит христиан к кризису — потенциальной революции» (*Runzo J. God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism // Faith and Philosophy.* Charlottesville, 1988. Vol. 5, № 4. Р. 343 f.).

³ Гари Гаттинг: «Применяя результаты этого анализа к религиозной вере, мы, кажется, приходим к тому выводу, что, поскольку много кто эпистемически равен верующим и не разделяет их веру в Бога, у верующих нет права придерживаться своей веры без обоснования. Если они так поступают, то они повинны в эпистемическом эгоизме» (*Gutting G. Religious Belief and Religious Skepticism.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982. Р. 90). См. последующие страницы в силу важных уточнений.

^f Вывод из статьи совершенно неоспорим, но автор оказал чересчур много чести хикейанцам, всерьез опровергая их средствами филигранной эпистемологии. Это совершенно то же самое, что сражаться эпистемологическим оружием с антисемитами, русофобами, германофобами и т. д. Для них решающий аргумент против Плантинги — сама его принадлежность к христианству. — *Прим. ред.*

⁴ Уилфред Кентуэлл Смит: «Мое заявление состоит в том, что в этом смысле традиционная доктринальная позиция церкви выступала против моральной позиции и на самом деле побуждала христиан неморально относиться к другим людям. Христос учил нас покорности, а мы относились к ним с надменностью. <...> Это обвинение в надменности весьма серьезно» (*Smith W. C. Religious Diversity*. New York: Harper & Row, 1976. P. 13).

⁵ Ранцо: «С точки зрения этики религиозный эксклюзивизм приводит к морально отвратительному следствию: он присваивает тем, кто обладает привилегированным знанием, или тем, кто интеллектуально хитер, статус элиты, наказывая тех, у кого не было доступа к мнимо верным религиозным взглядам или кто не способен на продвинутое понимание» (*Runzo J. God, Commitment, and Other Faiths*. P. 348).

⁶ Джон Хик: «Но естественная гордость, несмотря на свое положительное влияние на человеческую жизнь, становится губительной, когда она возводится в ранг догмы и встраивается в систему верований религиозного сообщества. Это происходит тогда, когда ее чувство собственной валидности и значимости выражается в доктринах, предполагающих эксклюзивный или решительно более высокий доступ к истине или силе спасения» (*Hick J. Religious Pluralism and Absolute Claims / Religious Pluralism*. Ed. Rouner L. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. P. 197).

⁷ Джон Кобб: «Я согласен с либеральными теологами в том, что даже в случае Панненберга поиск Абсолюта как основы для понимания отражает длительную традицию скорее христианского империализма и триумфализма, чем плюрализма» (*Cobb J. The Meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding / Religious Pluralism*. P. 171).

⁸ *Runzo J. God, Commitment, and Other Faiths*. P. 357.

⁹ *Smith W. C. Religious Diversity*. P. 14. Нечто сходное утверждает Джон Хик:

«Мы не вправе утверждать, что наша форма религиозного опыта, вкупе с той традицией, к которой мы принадлежим, подлинна, тогда как другие ложны. Разумеется, мы можем утверждать это, и на самом деле фактически каждая религиозная традиция делала это, рассматривая альтернативные формы религии как ложные или как худшие и более низкие формы самой этой религии. <...> Тогда люди, живущие в рамках других традиций, также оправданы в доверии к своему определенному религиозному опыту и в формировании верований на его основе. <...> Избежим же неправдоподобной произвольной догмы о том, что религиозный опыт совершенно обманчив, за единственным исключением частной формы, которой придерживается так говорящий» (*Hick J. An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 235).

¹⁰ Джон Хик: «...Единственная причина относиться к своей традиции по-другому — это очень человеческое, но не очень-то убедительное соображение, что это — моя традиция!» (*Hick J. An Interpretation of Religion. Loc. cit.*).

¹¹ Говорить о вариантах в данном случае означает, что я просто могу выбрать, какой из этих подходов принять, но реально ли это? Подчиняются ли мне настолько мои верования? В данном случае я опущу вопрос о том, в какой степени мои верования подчиняются мне, находятся в моей власти. Возможно, мы очень слабо контролируем их. И тогда моральная критика эксклюзивизма не может обвинять эксклюзивиста в нарушении морального долга, но все же можно продолжать утверждать, что положение эксклюзивиста незавидно, удручающе и жалко. Даже если я не могу исправить то, что я властен и тщеславен, мое положение плохо.

¹² См. мои работы: *Plantinga A. Justification in the Twentieth Century // Philosophy and Phenomenological Research. Buffalo, N. Y., 1990. Vol. L, supplement. P. 45 ff.*, а также главу 1 в книге *Plantinga A. Warrant: The Current Debate. New York: Oxford University Press, 1993.*

¹³ См. три издания «Теории познания», отмеченных в прим. 22.

¹⁴ Некоторые полагают, что эта обязанность существует, а также, что отказ от верования, воздержание от верования всегда автоматически является правильной стратегией по отношению к этому обязательству, о каком бы веровании ни говорилось. Но это не так. Можно нарушить обязательство отказом от верования, как и самой верой: в данном случае нет безопасного пристанища; то же самое относится и к воздержанию от верования. Если существует обязательство в Чизхолмовом смысле, и если я, из эпистемической гордости и добросовестности преуспел в аутотренинге, заключающемся в отказе от принятия обычных перцептивных суждений в обычных перцептивных обстоятельствах, не исполняю требований долга, то я эпистемически виновен.

¹⁵ В Аквинатовом смысле, так что аналогия может включать в себя причинность, пропорциональность, подобие и т. п.

¹⁶ См. мою книгу: *Plantinga A. Warrant and Proper Function. New York: Oxford University Press, 1993. Глава 3.*

¹⁷ См. ту же книгу, главу 7. Еще одно расширение по аналогии: человек может быть назван иррациональным, если он не прислушивается или не обращает внимания на суждения разума. Он может быть ослеплен вожделием, или возбужден страстью, или быть сбитым с толку гордостью, он может поступать противно разуму — *действовать* иррационально, но также и *верить* иррационально. Ср.: «Возьмем рассуждения скупого: пусть на одной стороне будут какие угодно вероятности, а на другой — деньги; легко предвидеть, что перевесит. <...> Скажите страстно влюбленному человеку, что его обманывают; приведите ему сколько угодно свидетелей неверности его возлюбленной; можно поставить десять против одного, что три ее ласковых слова уничтожат все их показания. <...> И хотя люди не всегда могут открыто отвергать

или противиться силе выставляемых против них явно вероятных истин, они не поддаются убеждению» (*Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. IV, 12). (* Русский пер. приводится по: *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. / Пер. с англ. Савина А. Н. Т. 2. М.: Мысль, 1985. С. 195. — *Прим. пер.*)

¹⁸ Среди публикаций тех, кто выдвигает это возражение против теистической веры, мы находим, например, *Blanshard B.* Reason and Belief. London: Allen & Unwin, 1974. P. 400 ff.; *Flew A.* The Presumption of Atheism. London: Pemberton, 1976. P. 22 ff.; *Scriven M.* Primary Philosophy. New York: McGraw-Hill, 1966. P. 102 ff., и других. См. мою статью: *Plantinga A.* Reason and Belief in God [*Примечание составителя:* глава 5 в настоящей антологии] / Faith and Rationality. Ed. Plantinga A., Wolterstorff N. Notre Dame: University of Notre Dame Press. P. 17 ff.).

¹⁹ *Sacks O.* The Man Who Mistook His Wife for a Hat. New York: Harper & Row, 1987.

²⁰ В этом смысле термина то, что правильно называется *иррациональным импульсом*, может быть совершенно рациональным: иррациональный импульс — тот, что идет вразрез с вердиктами разума, но испытать этот импульс не означает какой-то вид дисфункции или результат повреждения познавательных способностей. Возвращаясь к некоторым примерам Уильяма Джеймса: то, что я могу побороть серьезную болезнь и выжить, может быть невероятным при учете известной мне статистики и моего общего наблюдения. Возможно, мы созданы таким образом, что, когда наши способности функционируют должным образом в экстремальных ситуациях, мы более оптимистичны, чем подтвержденные данные свидетельства. Тогда эта вера иррациональна в том смысле, что она противоречит вердиктам разума, но она рациональна в том смысле, что она не включает в себя никакой дисфункции.

²¹ *Runzo J.* God, Commitment, and Other Faiths. P. 348; *Smith W. C.* Religious Diversity. P. 14; *Smith W. C.* Religious Diversity. P. 16.

²² См. следующие его работы: *Chisholm R.* Perceiving: A Philosophical Study. Ithaca: Cornell University Press, 1957; три издания его книги «Теория познания»: *Idem.* Theory of Knowledge. New York: Prentice-Hall (первое издание — 1966, второе — 1977, третье — 1989); *Idem.* The Foundations of Knowing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. См. также мою статью: *Plantinga A.* Chisholmian Internalism / Philosophical Analysis: A Defence by Example. Ed. Austin D. Dordrecht: D. Reidel, 1988; и главу 2 в моей книге: *Warrant: The Current Debate*.

²³ *Hick J.* An Interpretation of Religion. P. 2.

²⁴ Представление и защиту этого подхода к проблеме подтверждения см. в главе 10 моей книги *Plantinga A.* Warrant: The Current Debate и первой паре глав в моей книге *Warrant and Proper Function*.

РАЗДЕЛ III

БОЖЕСТВЕННАЯ ПРИРОДА И АТРИБУТЫ

ВВЕДЕНИЕ

Когда мы сегодня задумываемся о «философии религии», то чаще всего подразумеваем различные темы, имеющие отношение к первым двум разделам настоящей антологии: доказательства в пользу и против существования Бога, дискуссии о природе теистического знания, условия рациональности или обоснованности теистической веры. Возможно, в силу этого обстоятельства — виртуального изгнания религиозных тем из пространства «респектабельных» философских кругов, имевшего место в начале и середине этого века*, — Плантинга так часто обращается к этим темам в своих произведениях. (См., например, главу 5.) Вполне естественно, что, когда христианские философы в 1950-е и 1960-е годы попытались воскресить философское изучение религии, они обратились к естественной теологии, апологетике и эпистемологии религиозной веры. Они должны были сначала вернуть утерянную респектабельность религиозной философии, прежде чем решиться на обсуждение более глубоких и содержательных ее тем.

Когда же христианская философия находилась в зените славы (в эпоху высокого Средневековья, Ренессанса и даже в современный период), философия религии играла более благородную роль, исследуя многие важные доктрины церкви и их философские импликации. Эта дисциплина, часто обозначаемая как «философская теология», только совсем недавно стала возвращаться на центральное место в философии религии. В статье «Христианская философия в конце XX в.» Плантинга предлагает один из самых значительных современных проектов этого рода (глава 13).

Хотя его основным интересом (как главного представителя движения восстановления философии религии) были фундаментальные

* Имеется в виду XX в. и ориентация аналитической философии на позитивизм. — *Прим. пер.*

темы, обозначенные в первом абзаце настоящего «Введения», Плантинга время от времени отходил от них, чтобы разработать собственную, значительную философскую теологию. Как я отметил в моем эссе-признательности, открывающем настоящую книгу, на эти его работы в философской литературе было обращено наименьшее внимание среди всех его работ. Думаю, что такая оплошность только тормозит развитие современной философии религии. Я публикую их в настоящем издании с надеждой, что они вызовут новое обсуждение некоторых старых, но вечных тем.

В качестве главы 8 представлена ранняя работа, опубликованная в 1964 г. в сборнике *«Вера и философия»*, составителем которой был он (№ 120 Библиографии). В ней рассматривается утверждение о некогерентности понятия «необходимое сущее», в соответствии с которым Бог либо не существует, либо не является необходимым сущим. Плантинг доказывает, что поскольку пропозицию *Бог существует* лучше осмысливать не как необходимую истину, постольку считать Бога необходимым сущим неадекватно. Несмотря на то что Плантинг в поздних своих работах рассматривает пропозицию *Бог существует* как необходимую истину, предложенное им в этой статье понятие необходимого сущего достаточно полезно и, как кажется, хоронит убеждение о том, что не существует когерентного способа мыслить необходимое сущее.

Глава 9 — извлечение из выступления Плантинга в 1980 г. на Аквинатовских чтениях в Университете Маркетта, озаглавленного «Есть ли природа у Бога?». Здесь он рассматривает вечную проблему, возникающую <из-за противоречия> между понятием божественного самодостаточного существования* (божественной самодостаточности и полной независимости) и Его качествами, считающимися сущностными (например, всемогущество, всеведение, моральное совершенство). Если Бог обладает каким-либо качеством по необходимости, то, кажется, в определенном, важном смысле Он в своем существовании зависит от него (если Бог сущностно всемогущ, то Он существует, только если существует свойство всемогущества).

* *Aseity* (англ.) образовано от латинской приставки *a* (от) и местоимения *se* (*sui* — себя) — означает свойство самодостаточности, вечности и независимости существования. — Прим. пер.

Но если это так, то Бог зависит от свойства всемогущества, следовательно, его самодостаточность аннулируется. Плантинга анализирует томистский и картезианский ответы на эту проблему, перед тем как представить собственное решение, включающее в себя провокативное утверждение о том, что «исследование абстрактных объектов может рассматриваться как исследование природы Бога».

Целью главы 10 — «О решении Оккама» — является разрешение проблемы божественного всеведения и человеческой свободы. Плантинга формулирует тезис о несовместимости этих двух концептов, а затем исследует попытку Оккама обойти эту проблему. Принимая оккамовские понятия акцидентальной необходимости и пропозиции, сказывающиеся «только о прошлом», Плантинга предлагает такое решение проблемы, в котором эксплицировано и использовано критичное различие между прошлым и будущим, выражающееся в том, что будущее находится в нашей власти таким образом, каким прошлое нам не подвластно. Эта глава, наверное, самая техничная и тяжелая во всей книге, но она, безусловно, вознаградит скрупулезного читателя.

Лучшая работа Плантинги по философской теологии^а, может быть, только еще выйдет вместе с его третьим томом о понятии подтверждения — *«Подтвержденная христианская вера»*. Принимая в расчет предыдущие работы, можно смело говорить о том, что Плантинга тесно связывает наше знание о Боге с доктриной образа Божия. А это уже, без сомнения, поднимет множество вопросов о структуре божественного знания и природы Бога в целом. Можно решительно утверждать, что он не отложит эти вопросы в долгий ящик.

^а Уже из этого краткого предисловия становится очевидным, что Дж. Сенет считает понятия «философия религии», «религиозная философия» и «философская теология» вполне равнозначными, дифференцируемыми всего только из стилистических соображений. — *Прим. ред.*

ГЛАВА 8

НЕОБХОДИМОЕ СУЩЕЕ

Часто говорят: что важные философские вопросы о религиозной вере касаются не доказательств, а смысла. Скептик настаивает на том, что «всегда, везде и для любого неправильно верить во что-либо без достаточных доказательств»¹ и что доказательства, приводимые в религиозных или теологических учениях, недостаточны. Он утверждает также, что сами эти учения логически сомнительны, непригодны или даже бессмысленны. Обсуждаемый здесь вопрос касается того, является ли Бог *необходимым сущим*. Теологи и верующие на самом деле не утверждают, что Бог — необходимое сущее. Они говорят, что Бог должен быть противоположен любым другим сущим, которые скорее являются *контингентными*. Некоторые доказывают, что из самого понятия Бога следует, что Он — необходимое сущее, а необходимое сущее, как они указывают, существует необходимо². С другой стороны, доказывалось, что Бог должен быть необходимым сущим... Но поскольку понятие необходимого сущего самопротиворечиво, Бог по необходимости не существует³. И многие философы утверждали, что выражение «необходимое сущее» — это настоящая бессмыслица; поэтому, если Бог существует, Он не может быть необходимым сущим. Следовательно, утверждение о том, что Бог — необходимое сущее, проблематично. Цель моей настоящей работы — выяснить, может ли это утверждение быть сформулировано так, чтобы оно было как логически правильным, так и религиозно адекватным.

Каким условиям должно удовлетворять «религиозно адекватное» понятие необходимого сущего? Во-первых, под «религиозно адекватным» я понимаю то, что «адекватно запросам христианства». Учение о Боге как необходимом сущем появляется, возможно, и в других религиях, в частности в иудаизме и исламе. Так это или

нет, в данном случае меня не занимает. Поэтому, чтобы уяснить, каким требованиям должно отвечать религиозно адекватное понятие божественной необходимости, мы должны уяснить, что в самом христианстве приводит верующего к этой доктрине. Ответ на этот вопрос по меньшей мере двоякий. Во-первых, в теистических религиях имеется сильная тенденция приписывать Богу *безграничное превосходство*. Как объект поклонения (в противоположность непревзойденному восхищению или безграничному уважению) Бог не просто весьма велик, Он — самое большее из всех сущих. Но Он — не просто самое большее из сущего по факту, Он — самое большее из возможных сущих, Он — «то, больше чего ничто нельзя помыслить». Творения, так сказать, обладают своим существованием скудно и стесненно. Они сотворены Богом и могут быть уничтожены Им. Они существуют благодаря милости Творца, и их существование зависит от Его продолжающейся благосклонности. Превосходство Бога над Своими творениями проявляется скорее не в том, что эта зависимость невзаимная, а в том, что на самом деле только Он существовал всегда, будет существовать всегда, не может перестать быть. «Ты, Боже, вечный творец»*⁴.

Вторая характеристика христианского теизма приводит к тому же выводу. С точки зрения верующего, Бог — сущее, к которому можно испытывать *абсолютное доверие*; Он — непобедимый и в высшей степени надежный союзник. Земные отцы, несмотря на благие намерения, могут так или иначе потерпеть неудачу, но Отец Небесный не может быть побежден чем бы то ни было. Желания земных отцов иногда нарушаются, и, как обнаруживает с тревогой ребенок, родители смертны. А Бог отличен в этом отношении от любого земного родителя: ничто не может нарушить Его желаний, и угроза небытия не относится к Нему. Следовательно, утверждает верующий, Бог существует по необходимости, Он *не может* прекратить существовать. Эти две характеристики христианского теизма (а возможно, и другие тоже) приводят верующего к мысли о том, что Бог является необходимым сущим. Следовательно, религиозно адекватное понятие божественной необходимости должно позволить верующему

* Пс 90:2 из Библии короля Якова. — Прим. пер.

утверждать, что Бог не может перестать быть, в некотором непиквикском* смысле «не может».

Пример понятия божественной необходимости (таким, каким мы его находим в работе Смарта «Существование Бога»⁵) не отвечает этому требованию. После доказательства того, что существование Бога не может быть *логически* необходимым, Сمارт формулирует следующее предположение:

Я считаю, что могу приблизительно понять, какого рода необходимостью может быть теологическая необходимость. Приведу аналогию из физики. То, что скорость света в вакууме должна быть константой, не представляет собой логической необходимости. Однако если мы будем отрицать это, то в значительной степени

* Пиквикский смысл — отличный от обычного. Выражение происходит из романа Ч. Диккенса «Посмертные записки Пиквикского Клуба»:

Мистер Блоттон (из Олдгета) говорит к порядку заседания. Не на него ли намекает почтенный пиквикист? («К порядку!», «Председатель!», «Да!», «Нет!», «Продолжайте!», «Довольно!», «Довольно!»)

Мистер Пиквик не дает смутить себя криками. Он намекал именно на почтенного джентльмена. (Сильное возбуждение.)

Мистер Блоттон хочет только отметить, что он с глубоким презрением отвергает непристойное и лживое обвинение почтенного джентльмена. (Громкое одобрение.) Почтенный джентльмен — хвостун! (Полное смятение, громкие крики: «Председатель!», «К порядку!».)

Мистер Снодграсс говорит к порядку заседания. Он обращается к председателю. («Слушайте!») Он хочет знать, неужели не положат конец недостойной распре между членами клуба? («Правильно!»)

Председатель вполне уверен, что почтенный пиквикист возьмет назад свое выражение.

Мистер Блоттон заверяет, что, при всем уважении к председателю, не возьмет своего выражения назад.

Председатель считает своим непреложным долгом спросить почтенного джентльмена, надлежит ли понимать выражение, которое у него сорвалось, в общепринятом смысле.

Мистер Блоттон, не колеблясь, отвечает отрицательно — *он употребил выражение в пиквикистском смысле.*

(Курсив переводчика.) Диккенс Ч. Собрание сочинений: В 30 т. Т. 2. Посмертные записки Пиквикского Клуба. Роман. Главы I–XXX / Пер. с англ. А. В. Кривцовой, Е. Ланна. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1957. С. 19–21. — *Прим. пер.*

опровергнем физическую теорию. Сходным образом, то, что Бог существует, не является логической необходимостью. Но очевидно, что если мы будем отрицать это или даже примем возможность ложности этого положения, то тем самым мы разрушим структуру наших религиозных отношений⁶.

Действительно, поклонение верующего будет разрушено, если он станет отрицать или сомневаться в существовании Бога. Участие в христианском богослужении без веры в Него подобно признанию того, что Пегас — скорее миф, при рьяном исследовании неба на предмет его следов. Вера в существование Бога — это исходная посылка всего христианского вероучения. Но в противоположность явному намерению предположения Смарта, когда верующий заявляет, что Бог является необходимым сущим, он, конечно, не утверждает тот трюизм, что его религиозные отношения будут нарушены, если он перестанет верить в Бога. Ибо признавать возможность того, что у верующих в то, что Бог — необходимое сущее, может не быть никаких религиозных отношений, вполне согласуется с теизмом. «Бесы веруют, и трепещут»⁷. И одна из вещей, в которую должны верить бесы, заключается в том, что Бог — необходимое сущее; но, разумеется, речь не идет о нарушении *их* религиозных отношений <с Ним>. Более важно то, что, по Смарту, утверждение о божественной необходимости становится утверждением о верующих и их религиозных отношениях, а не утверждением о Боге. Его подход не позволяет верующему напрямую отстаивать то, что Бог не может прекратить существовать, и поэтому он несправедлив к понятию необходимого существования.

I

Если объяснение Смарта не работает, то как мы *должны* сформулировать утверждение о том, что Бог — необходимое сущее?

Утверждалось, что говорить о необходимых *сущих* (или вдобавок о контингентных сущих) означает нести несусветную чушь. Такие выражения, как «необходимое» и «контингентное», как заявляется, правильно применимы только к утверждениям или пропозициям: говорить о необходимом сущем подобно разговору о непунктуальном треугольнике. Однако доказательство этой точки

зрения крайне скудно, и, соответственно, его трудно воспроизвести. Но даже если проскрипция фразы «необходимое сущее» верна, то теист, по-видимому, будет рад утверждать вместо этого, что выражение «Бог существует» необходимо. Мы можем начать анализ этого утверждения.

Можно говорить, что утверждение или пропозиция является необходимой, если и только если оно аналитическое. Правильна ли эта точка зрения — предмет дискуссии, но в любом случае ясно, что все аналитические высказывания необходимы. Следовательно, нам в первую очередь следует выяснить, является ли высказывание «Бог существует» аналитическим. Для этой цели условимся, что высказывание является аналитическим, если и только если его отрицание самопротиворечиво. На первый взгляд наше высказывание не представляется аналитическим, т. к. высказывание «Бог не существует» не кажется противоречивым. В самом деле, многие философы и даже некоторые теологи охотно соглашались с пропозицией о том, что Бога не существует. Это, очевидно, приводит Дж. Н. Финдлея к тому выводу, что высказывание «Бог существует» не является аналитическим, по-видимому, на том основании, что, если бы оно таковым являлось, никто, серьезно его рассмотрев, не отрицал бы его⁸. Но, разумеется, часто *возникают* разумные разногласия по поводу того, является ли данное высказывание аналитическим. Оставляя в стороне случаи сложных математических и логических пропозиций, мы можем обратить внимание на то, можно ли последовательно отстаивать существование логически частного языка. Таким образом, тот факт, что «Бог существует», не представляется *prima facie** аналитическим высказыванием и никоим образом не решает вопроса. Требуется в некотором роде доказательство, которое *покажет*, что оно не является аналитическим.

Я думаю, такое доказательство можно представить. Начнем с рассмотрения того класса утверждений, которые влекут или из которых следует существование вещи или вещей определенного рода, например «Существуют женщины-водители такси» или «Некоторые дети весьма шумные». Мы можем обозначить утверждения этого рода как «экзистенциальные утверждения», а их противоположности как

* *prima facie* (лат.) — на первый взгляд. — Прим. пер.

«контрэкзистенциальные утверждения»^а. Делая экзистенциальное утверждение, я утверждаю, что существует по крайней мере одна вещь, удовлетворяющая определенному описанию. Часто случается так, что обсуждаемое описание является достаточно сложным в том смысле, что оно охватывает несколько логически независимых свойств или характеристик⁹. И если описание сложно (как, например, описание, обозначающее кентавра), то из моего утверждения, что существует по крайней мере одна вещь, удовлетворяющая этому описанию, следует, что по крайней мере одна вещь обладает всеми свойствами, включенными в описание. Если я скажу: «Существует несколько кентавров», — то я утверждаю, что существует по крайней мере одна вещь, обладающая всеми свойствами, включенными в значение «кентавр». Следовательно, из моего утверждения вытекает, что определенные утверждения по форме *А обладает F* истинны тогда, когда то, что заменяет *А*, относится к некоторому особому индивиду, обладающему на самом деле всеми свойствами, охваченными значением «кентавр», и где *F* может быть заменено наименованиями этих свойств. Некоторые из этих утверждений будут следующими: «У *А* человеческая голова», «У *А* человеческая грудь», «У *А* лошадиная нижняя часть тела» и т. д. Следовательно, некоторые экзистенциальные утверждения являются сложными в том смысле, что они влекут несколько логически независимых пропозиций по форме, описанной выше.

Конечно же, именно в этом смысле экзистенциальные утверждения могут быть самопротиворечивыми. В наших целях охарактеризуем самопротиворечивое утверждение как такое, из которого следует два утверждения, таких, что одно из них является отрицанием другого. Например, утверждение «Джонс — женатый холостяк» влечет, что Джонс женат, а также, что Джонс не женат. Сходным образом такие экзистенциальные утверждения, как «Существуют круглые квадраты» или «Существуют восьмидесятилетние старики пятидесятилетнего возраста», противоречивы.

^а Тем не менее эти высказывания представляются интенционально различными: в первом выражается суждение о наличии объектов определенного класса, во втором — о наличии у объектов определенного класса определенного свойства. — *Прим. ред.*

С другой стороны, контрэкзистенциальные утверждения не являются в этом смысле сложными. Допустим, что значение «кентавр» содержит в себе свойства A , B , C , D . Утверждая, что кентавров не существует, я, конечно же, не заявляю, будто нет индивидов, обладающих свойством A . Например, я не утверждаю, что ничто не имеет голову человека или лошадиную нижнюю часть тела. Я утверждаю только то, что никто не удовлетворяет требованиям обсуждаемого здесь описания, не обладает *всеми* свойствами, составляющими значение «кентавр»: я утверждаю, что нет индивида, обладающего свойствами $ABCD$. Но это утверждение не является сложным. Ибо оно может быть рассмотрено как утверждение в отношении каждого индивида, что он либо не- A , либо не- B , либо не- C , либо не- D (где X — *это не- A* означает то же самое, что и X не является A). Для истинности каждого примера такого утверждения требуется только то, чтобы *одна* из составляющих этой дизъюнкции была истинной. Но если это так, то обсуждаемое утверждение не влечет и не может влечь *два* утверждения, одно из которых является отрицанием другого; следовательно, оно не может быть противоречивым. Разумеется, смысл сказанного может быть сформулирован более обобщенно: отрицать, что существуют X , означает утверждать, что ни один индивид не обладает всеми свойствами, составляющими значение X . Но подобное утверждение не является сложным в упомянутом смысле и, следовательно, не может быть противоречивым. А если ни одно контрэкзистенциальное утверждение не является противоречивым, то ни одно экзистенциальное утверждение не является аналитическим; соответственно, высказывание «Бог существует» не является аналитическим.

Против *особого* тезиса о том, что утверждение «Бог существует» не является аналитическим, может быть выдвинуто возражение: если «человек существует» является одним из свойств, включенных в значение «холостяка», то отрицать, что холостяки являются людьми, будет противоречиво. Поэтому, если «существует» является одним из свойств, включенных в понятие «Бога», будет противоречивым отрицать то, что Бог существует. И можно продолжить: существование *является* одним из свойств, включенных в понятие Бога. Эта линия рассуждения известна со времен Ансельма. А ответ на нее, ставший традиционным со времен Канта, заключается в том,

что существование не является свойством, а потому оно не может быть включено в значение понятия «Бог». Кто-то может заметить, что ответ Канта имеет мало отношения к доказательству Ансельма. Когда я говорю: «Этот стул существует», — я, безусловно, заявляю нечто, что может быть ложным; но поскольку то, что я сказал, истинно, постольку я говорю нечто о *чем-то*, и о чем же, если не об этом стуле? Но если я могу сказать о стуле, что он существует, то имеются хорошие основания утверждать, что существование *является* свойством или предикатом¹⁰.

Этот аргумент неверен более чем в одном смысле. Но даже если существование *является* свойством, это свойство весьма специфического рода, а то, что отличает его от других свойств, — это то, в силу чего экзистенциальные утверждения не являются аналитическими. Это можно представить следующим образом: любое синтетическое неэкзистенциальное утверждение по форме предикации субъекта может быть обращено в аналитическое утверждение посредством простого приема переопределения субъектного термина таким образом, чтобы упомянутое в предикате свойство присоединялось к значению субъектного термина. Например, утверждение «Все вороны черные» (взятое неэкзистенциально) может быть обращено в аналитическое простым присоединением предиката «черное» к естественному значению субъекта «ворона». Тогда эта пропозиция будет о том же, о чем [высказывание] «Все черные вороны черные», когда входящие в него термины имеют свое обычное значение^с. Подобным же образом мы можем обратить высказывание «Все картофелины съедобны» в аналитическое утверждение, добавив предикат «съедобность» к обычному значению термина-субъекта «картофель». (Подобная процедура может быть определена и для утверждений,

^с Хотя «пропозиция» и есть собственно само «высказывание», в философии Плантинги первый термин означает много большее, и нередко даже не только констатацию какого-то положения вещей, но и само это положение вещей. Возможно, здесь есть и какие-то платонические мотивы, например он считает, что некоторые пропозиции типа $2 \times 2 = 4$ не сотворены (Бог может их только «подтвердить»), а потому им не остается быть не чем иным, как определенными, притом автономными, «онтологическими атомами». Поэтому в переводе термин *proposition(s)*, как правило, лишь транскрибируется ввиду его частотности и неоднозначности. — *Прим. ред.*

не поддающихся субъектно-предикатному анализу.) Но экзистенциальные высказывания не могут быть переформулированы в аналитические при помощи такого переопределения. Рассмотрим, например, утверждение «Существуют кентавры». Можно ли при помощи переопределения свести это утверждение к аналитическому? Попробуем. По-видимому, нужно присоединить рассматриваемым утверждением свойство существования, приписываемое кентаврам, к значению термина «кентавр». «Кентавр» в нашем переопределенном смысле будет означать то, что обычно означает «существующий кентавр». Тогда утверждение «Существуют кентавры» преобразуется в «Имеются существующие кентавры». Является ли эта пропозиция аналитической? Так не кажется. Поскольку разница между кентавром и существующим кентавром далека от ясности. Могут возразить: «Кентавры существуют» и «Существующие кентавры существуют» означает одно и то же. А если это так, то, конечно, не будет никакого противоречия в отрицании того, что имеются существующие кентавры. Но даже если и есть разница между кентаврами и существующими кентаврами, даже если прилагательное «существующий» маркирует некоторый специальный класс кентавров (например, существующих кентавров в противоположность скорее воображаемым), мы все же можем последовательно отрицать, что кентавры вообще существуют. И если кентавров вообще нет, то, конечно, нет существующих. Так что тот факт, что экзистенциальные пропозиции не могут стать аналитическими посредством переопределения, обозначает ключевое различие между существованием, если оно вообще является свойством, и другими свойствами. Я думаю, что в силу этого различия все непротиворечивые экзистенциальные утверждения являются синтетическими. Из этого следует, что высказывание «Бог существует» является неаналитическим.

А если оно неаналитическое, то можно спросить, в каком смысле оно необходимое? Некоторые философы утверждают, что пропозиции, выражающие несовместимость определенных цветов, относительные свойства определенных тонов, а также определенные пространственные и временные отношения, являются необходимыми, хотя и не аналитическими. Например, высказывание «Ничто не может быть полностью зеленым и красным в одно и то же время» и синтетическое, и необходимое. Заключается ли наше утверждение

в том, что Бог существует по необходимости в том смысле, в каком необходимыми являются подобные свойства? Конечно, нет. Ибо определяющая характеристика синтетических необходимых высказываний, как объясняют нам их защитники, заключается в том, что их отрицания, будучи логически вполне непротиворечивыми, тем не менее остаются непостижимыми. И лучшее доказательство того, что высказывание «Бог существует» не обладает этой характеристикой, заключается в том, что эти разумные и умные люди понимают его отрицание. Этот ответ неуместен в случае с аналитическим высказыванием, ибо разумные люди иногда придерживаются таких верований, которые впоследствии оказываются противоречивыми. Но это — лучший и единственно убедительный ответ на то, что, хотя обсуждаемое здесь утверждение является синтетическим, его отрицание все же непостижимо. Второе возражение против утверждения заключается в том, что все другие пропозиции обладают этим статусом: описывают или сообщают об отношениях между возможными примерами двух или более свойств; ни одно из них не утверждает, что у любого свойства *имеются* воплощения или что некоторые описания на самом деле применимы к чему-либо. Выражение «Что бы ни было окрашенным, протяженно» и необходимо, и синтетично; это утверждение сделано не вместо другого — «Существуют окрашенные объекты». Следовательно, утверждение о том, что высказывание «Бог существует» является синтетическим и необходимым, неправдоподобно.

Приведенное обсуждение поднимает особенно остро вопрос о том, можно ли вообще приписать какой-то смысл утверждению, что Бог является необходимым сущим. Ниже я постараюсь объяснить высказывание о том, что Бог является необходимым сущим таким путем, который был бы достоверным в рамках концептуальной схемы теизма, но смог бы избежать парадоксального вывода о том, что высказывание «Бог существует» является логически необходимым.

II

Начнем с рассмотрения двух несколько странных вопросов. Допустим, кто-то спросил: «Почему дело обстоит так, что любой вакуум пуст?» Вопрос сбивает с толку. В самом деле, истинно и необходимо

истинно, что все вакуумы пусты. Но если смысл фразы «Почему дело обстоит так, что...» берется в той же роли, какую она играет, скажем, в вопросе «Почему дело обстоит так, что существуют кратеры на луне?», то вопрос представляется бессмысленным, поскольку кажется, что на него нет разумного ответа. Ответ «Они просто существуют» не работает: он предполагает, что, возможно, они могли бы и не существовать. «Я не знаю» также не годится в качестве ответа, поскольку здесь нет ничего такого, что мы бы не знали: нет места для неизвестного факта, который служил бы ответом на вопрос. Могут использовать это предложение, чтобы спросить, почему мы используем слово «вакуум» для характеристики пространств, совершенно лишенных вещества: по-видимому, многие другие последовательности букв также справились с этой целью. Но этот вопрос касается говорящих и языковых привычек, он совсем не касается вакуумов. Снова вопрос может уводить в сторону от вопрошания об условиях появления вакуума. Могут быть предложены и иные интерпретации. Но тот, кто откажется от этих новых интерпретаций и будет настаивать на том, что он задал вопрос весьма прямолинейно, выдаст свое непонимание того или иного используемого в вопросе термина. Ибо в случае любого аналитического утверждения *A* слова «Почему дело обстоит так, что *A*?» не выражают подлинного вопроса: поскольку нет места для ответа (т. к. ничто *не может* служить ответом), постольку ничто не было спрошено.

Теперь рассмотрим другой тип вопросов. Допустим, кто-то, осознав, что его рабочий стол мог бы и не существовать, спрашивает: «Почему дело обстоит так, что этот рабочий стол существует?» Возможно, имеется несколько вариантов ответа. Один из них может состоять в том, что этот рабочий стол существует в силу того, что его сделал плотник. Но допустим, что наш вопрошающий все еще сбит с толку, и он говорит, что плотника могло бы и не быть, и тогда почему *он* существовал? Мы могли бы снова ответить ему, указав на некоторые другие сущие или положения дел, которые были причинно необходимы для существования плотника; но, разумеется, тот же самый вопрос он задаст об этих сущих и о причинах, влекущих существование этих сущих, и так до бесконечности. Неважно, как далеко мы можем отодвигать эти вопросы и ответы, факт в том, что наш вопрошающий останется неудовлетворенным. Нам может показаться,

что он ищет *последний* ответ, который не позволит задавать ему подобные вопросы. Кажется, что он ищет такой ответ, который имеет ту же характеристику, что и аналитические утверждения, не оставляющие места для вопросов по форме «Почему дело обстоит так, что *p*?» И чтобы положить конец цепочке вопросов и ответов, которые, как он утверждает, никогда его не удовлетворяют, он может спросить: «Почему дело обстоит так, что вообще что-то существует?»

И это — второй необычный вопрос, который я хочу рассмотреть. Он *является* необычным и потому, что его задают только некоторые люди и только в определенном необычном настроении, и потому, что не так легко понять, какого рода ответ предполагается. Итак, контекст, в котором возникает этот вопрос, может предполагать, что вопрошающий удовлетворится, если в ответе будет указано некое сущее, существующее всегда. И подобное сущее будет необходимым. Но если в данном случае вовлечена *логическая* необходимость, то (при условии что мои предыдущие рассуждения верны) такого существа *не может быть*, и поэтому нет ответа на этот вопрос. Дж. Дж. К. Смарт так интерпретирует вопрос: «...итак, позвольте спросить: “Почему нечто вообще существует?” Кажется, логика говорит нам, что единственный неабсурдный ответ: “А почему бы нет?”»¹¹. Но, разумеется, это остроумное замечание представляет собой способ отрицания вопроса: доказательство Смarta состоит в том, что вопрос должен быть отклонен по логическим соображениям, основываясь на той предпосылке, что этот вопрос представляет собой «абсурдный поиск нечувственного допущения логически необходимого сущего»¹². Но совершенно не обязательно интерпретировать вопрос таким образом.

Тогда как *должен* быть проинтерпретирован вопрос? Давайте вернемся к его контексту. Спрашивая: «Почему дело обстоит так, что что-то вообще существует?», вопрошающий пытается положить конец бесконечно длинной серии вопросов и ответов, где ответ на каждый вопрос означает сущее или положение дел, о которых может быть задан точно такой же вопрос. В поисках *последнего* ответа он ищет утверждение, которое положит конец серии вопросов и ответов. Следовательно, необходимое сущее может быть охарактеризовано как (а) такое сущее, некая отсылка к которому может служить последним ответом для этого рода вопросов и ответов, ответ,

который кладет конец этой серии. Но последний ответ в этой серии отсылает к необычному существу: это сущее должно быть таким, что о нем *не возникает вопрос* «Почему дело обстоит так, что оно существует?», или же таким, что этот вопрос нельзя задать о нем осмысленно. Следовательно, необходимое сущее можно охарактеризовать как (b) сущее, о котором нельзя осмысленно спросить, почему оно существует. Но, разумеется, эти два описания не являются независимыми. Если сущее удовлетворяет условию (a), оно должно также удовлетворять условию (b); из утверждения о том, что сущее удовлетворяет условию (a), следует утверждение, что сущее удовлетворяет условию (b). Но, сходным образом, если вопрос «Почему дело обстоит так, что *X* существует?» не может быть осмысленно задан, то вполне очевидно, что некоторое утверждение, упоминающее *X*, может положить конец серии рассматриваемых здесь вопросов и ответов. Это следствие имеет и обратную силу. Следовательно, когда теист утверждает, что Бог является необходимым сущим, мы можем воссоздать его замечание следующим образом. Теист указывает на то, что мы не можем осмысленно спрашивать: «Почему дело обстоит так, что Бог существует?» И он заявляет, что некоторое утверждение о Боге является итоговым ответом в цепочке вопросов и ответов, которые мы рассмотрели.

Далее, нам следует заметить, что вопрос «Почему дело обстоит так, что Бог существует?» никогда на самом деле не возникает. Те, кто не верит в бытие Бога, не будут, разумеется, спрашивать, *почему* Он существует. Но этим вопросом не задаются и верующие. Так что вне теизма этот вопрос бессмысленен, а внутри теизма его никогда не задают. Но это не означает, будто религиозный человек не способен спросить это в силу невнимательности или отсутствия интереса. Может быть множество сущих, о которых вопрос «Почему дело обстоит так, что они существуют?» никогда *в действительности* не задавался, и не все такие сущие являются необходимыми в обсуждаемом здесь смысле. Вопрос «Почему дело обстоит так, что Бог существует?» никогда не задавался (как верующими, так и неверующими), потому что он является поддельным. Если бы у верующего спросили, почему Бог существует, он мог бы принять его за требование изложить причины, в силу которых он верит в Бога; но если имеется согласие о том, что Бог существует, то по меньшей мере бессмысленно

спрашивать, почему Он существует. Объяснение этому найти не трудно. Неотъемлемой частью теизма является утверждение о том, что между Богом и другими сущими существует связь, в силу которой эти другие сущие причинно зависят от Бога. Это высказывание является аналитическим; оно является частью иудео-христианского понятия Бога, согласно которому, Он — «Творец неба и земли». Но необходимой истиной является также и то утверждение, что если Бог существует, то Он Сам не сотворен и никоим образом не зависит причинно от чего-либо еще. Бог — причинно необходимое условие существования всего, тогда как Его существование не имеет необходимых условий. Отсутствие необходимых условий существования чего-либо является достаточным условием несуществования этой вещи, а если сущее не имеет причинно необходимых условий, то его несуществование не имеет причинно достаточных условий. Следовательно, если Бог существует, его существование причинно не обусловлено и поэтому причинно невозможно. Если у Бога нет необходимых условий <для существования>, то будет самоочевидным, что если Ему доведется «выйти из существования», то это будет событием беспричинным. Сходным образом, и начало существования Бога было бы причинно невозможным, поскольку суждение о том, что Бог не зависит от чего-либо и у Него нет причины, является аналитическим; и, следовательно, Его существование было событием, которое могло не иметь причинно достаточных условий. Так что, если Бог существует, Он не может избежать существования и не мог не начать быть.

Теперь становится ясным, что абсурдно спрашивать, почему Бог существует. Задавать этот вопрос означает предполагать, что Бог существует, но необходимой истиной будет утверждение о том, что если у Него нет причины, то и нет ответа на вопрос о Его причинных условиях. Таким образом, вопрос «Почему дело обстоит так, что Бог существует» абсурден. И в этом отношении между утверждением о существовании Бога и любым аналитическим суждением типа «Все вакуумы пусты» имеется важная аналогия. В каждом из этих случаев не может возникать вопрос «Почему дело обстоит так, что...?». Тот, кто вполне серьезно спрашивает, почему все вакуумы пусты, демонстрирует свое непонимание предмета, точно так же как и те, кто серьезно спрашивает, почему Бог существует, демонстрируют непонимание понятия *Бог*. Именно эта характеристика является

общей у утверждений «Бог существует» или «Имеется Бог» и необходимых утверждений. Спросить в отношении любого контингентного утверждения о *p*: «Почему дело обстоит так, что *p* существует?» — имеет смысл. Это обстоятельство может ошибочно подвинуть к заключению о том, что высказывание «Бог существует» является необходимым, хотя и синтетическим. Этот вывод, пусть он и ошибочен, служит фокусированию внимания на уникальной роли, которую играет утверждение о бытии Бога в концептуальной схеме теизма. И если мы будем помнить, что подобный вывод представляет собой не больше чем итог, обозначающий эту роль, то, возможно, в этом не будет никакого вреда.

Этот подход поднимает следующие вопросы. В частности, остались необъясненными такие понятия, как «зависимость» и «причинно необходимое условие» в их применении к Богу. А рассмотрение этих вопросов приведет к интересному и сложному комплексу вопросов о христианских понятиях творения, божественного всемогущества и вневременности, который идет вместе с любым адекватным объяснением любого аспекта концептуальной системы, включенной в христианство. Каждый из этих вопросов ведет к другим и находит в них свое разрешение. Но сказать это означает только констатировать тот факт, что концептуальная система, вовлеченная в христианство, является концептуальной *системой*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Clifford W. K.* The Ethics of Belief // Lectures and Essays by the late William Kingdon Clifford, F. R. S. London, New York: Macmillan, 1901.

² Это делает Ансельм при формулировании онтологического доказательства. Ср.: *Malcolm N.* Anselm's Ontological Arguments // *Philosophical Review*. New York. Jan. 1960.

³ *Findlay J. N.* Can God's Existence Be Disproved? // *Mind*. Oxford, 1949. Vol. LVII. P. 176–183. Переиздано в: *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. by A. Flew and A. MacIntyre. London: SCM, 1955.

⁴ См. упомянутую выше статью Финдлея. Он весьма удовлетворительно формулирует это обстоятельство.

⁵ *Smart J. J. C.* The Existence of God // *Church Quarterly Review*. London, 1955. Vol. 156. Переиздано в: *New Essays in Philosophical Theology*.

⁶ *Smart J. J. C.* The Existence of God // *New Essays in Philosophical Theology*. P. 40.

⁷ *Иак 2:19.*

⁸ *Findlay J. N.* Can God's Existence Be Disproved? Особенно см. с. 48 и 54. См. также комментарии Хьюза (G. B. Hughes) в сборнике: *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. by A. Flew and A. MacIntyre. P. 61, 62.

⁹ Свойства *A* и *B* логически независимы, если утверждение *X* обладает *A* и не влечет, и не вытекает из утверждения *X* обладает *A*.

¹⁰ Ср.: *Moore G. E.* Is Existence a Predicate? // *Proceedings of the Aristotelian Society*. London, 1936. Supplementary Volume XV. Переиздано в: *Logic and Language*. Second Series. Ed. Flew A. Oxford: Blackwell, 1953. P. 92–93^b.

^b Напомним, что Плантинга опровергал Кантову критику Ансельмова доказательства именно исходя из того, что Ансельм якобы не утверждал, что существование является одним из предикатов Бога. См. выше главу «Онтологическое доказательство» этой книги. — *Прим. ред.*

¹¹ *Op. cit.* P. 46.

¹² *Ibid.*

ГЛАВА 9

ЕСТЬ ЛИ ПРИРОДА У БОГА?

ВВЕДЕНИЕ

Христиане считают, что Бог — несравненно великое сущее. Он — первое сущее во вселенной, такое, что невозможно, чтобы было нечто более великое. Божественное величие — не просто ступень (пусть даже большая ступень) на шкале измерения величия вещей — Его величие другого порядка, и оно отлично от величия Его творений. Если обычные количественные числительные, как конечные, так и бесконечные, измеряют *наше* величие, то Бога должно сравнивать с недостижимым количественным числом (хотя это представляет его как чрезмерно затворнического кандидата на папский престол). У божественного величия имеются разные грани, среди которых выделяются Его любовь, справедливость, милость, могущество и знание. Однако равно важны и Его самодостаточность* (Его нетварность, самодостаточность и независимость от чего-либо другого), и Его *суверенитет*** (контроль над всеми вещами и зависимость всего от Его творческой и поддерживающей активности). Большинство христиан утверждают, что Бог — несотворенный Творец всех вещей и что все вещи зависят от Него, а Он ни от чего не зависит.

Сотворенная вселенная не представляет для этой доктрины никакого затруднения. Горы, планеты, звезды, кварки, вы и я, а также все остальные люди — все мы были сотворены Богом и существуем при Его молчаливом согласии. С другой стороны, Он не зависит

* См. прим. пер. к «Введению» настоящего раздела. — *Прим. пер.*

** Словом «суверенитет» мы переводим термин *sovereignty*, который означает и независимость Бога, и Его управление всеми вещами в мире. — *Прим. пер.*

от нас — ни Его существование, ни Его свойства. Верно, что Он предоставляет некоторым творениям *свободу*, и поэтому можно подумать, что Он зависит, в пиквикском смысле, от их свободных поступков. Он может обладать стремлениями и целями, которые можно осуществить только в свободном и добровольном сотрудничестве с Его творениями. Но даже в этом случае каждое свободное действие и, следовательно, каждое сопротивление Ему и Его заповедям всецело зависит от Него. Каждое проявление нашего сопротивления опирается на Его поддерживающую активность как на необходимый субстрат: даже само существование мятежника зависит время от времени от божественной активности. «Даже могущество преступников, — говорит Августин, — зависит только от Бога»*. Мы не можем надеяться, что однажды мы преодолеем эту зависимость. Возможно, однажды наши технологии позволят преодолеть страдание, нужду, болезнь и, может быть, саму смерть, может, так, а может быть, и нет. Но если будет и так, заявлять, что мы освободились от Бога, — в лучшем случае смешная бравада, ибо сами причинно-следственные законы, на которые мы полагаемся в нашей деятельности, представляют собой не более чем регистрацию регулярных, постоянных и обычных действий Бога со всем тем, что содержится в сотворенной Им вселенной.

Итак, божественная творческая сила не представляет никакой проблемы: все зависит от Него бесчисленным количеством способов, а Он ни от чего не зависит в сколько-нибудь значимом смысле. Что конституирует проблему или, как кажется, ее конституирует, так это не творения Бога, а вся сфера абстрактных объектов: платоновский пантеон универсалий, свойств, родов, пропозиций, чисел, множеств, положений дел и возможных миров. Естественно считать, что все эти вещи *бесконечны во времени*, не имеют ни начала, ни конца. Было время, до начала которого не существовало людей, но не было такого времени, до начала которого не существовало бы свойства человечности или пропозиции *Люди существуют*. Это свойство и эта пропозиция всегда существовали и никогда *не начали* быть. Абстрактные объекты также естественно считать *необходимыми* чер-

* *Augustinus. De natura boni contra manichaeos. 32. PL 42, 561. — Прим. пер.*

тами реальности, т. е. такими объектами, несуществование которых невозможно. Могло не быть гор или планет, но как могло бы никогда не быть свойства горы или пропозиции *Имеется девять планет*? Очевидно, что эта пропозиция могла быть *ложной*, но как она может быть *несуществующей*? Трудно понять, как это могло бы быть. Классы контингентных объектов, возможно, так же контингентны, как и их составляющие, но свойства, пропозиции, числа и положения дел, как представляется, являются такими объектами, несуществование которых совершенно невозможно.

Однако если это так, то каким образом они соотносятся с Богом? Согласно Августину, Бог сотворил все отличным от Него, тогда создавал ли Он подобные вещи? По-видимому, нет: у них нет начала. Зависят ли они от Него? Но каким образом то, несуществование чего невозможно (скажем, число 7 или свойство быть лошадью), может зависеть от чего-либо в своем бытии? А как быть с характеристиками и свойствами, которыми обладают эти объекты? Было ли так, что Бог просто, так сказать, нашел их такими, какими они являются? Должен ли Он был просто смириться с их таким бытием? Подвластны ли Ему эти объекты, их существование и свойства? Августин считал Платона *vir sapientissimus et eruditissimus* (*Contra Academicos* III, 17)*, но он был обязан трансформировать платоновскую теорию идей таким образом, чтобы эти абстрактные объекты стали, непонятно как, *частью* Бога, идентичными, возможно, Его интеллекту. Легко понять, почему Августин взял такой курс, и легко понять, почему большинство последующих средневековых мыслителей принимали сходные взгляды. Ибо альтернатива, как кажется, *ограничивает* Бога в очень важном смысле: существование и необходимость подобных объектов, отличных от Бога, несовместимы с понятием божественного суверенитета.

Как же обстоит дело с Его собственными свойствами — всемогуществом, справедливостью, мудростью и т. п.? Создал ли Он их? Если Бог сотворил мудрость, то Он существовал до того, как она появилась, что означает, по-видимому, что было такое время, когда Он не был мудрым. Но, безусловно, Он *всегда* был мудрым, Он

* *vir sapientissimus et eruditissimus* (лат.) — мудрейшим и учнейшим мужем. — Прим. пер.

не приобрел мудрость. Более того, как кажется, Бог некоторым образом обусловлен и ограничен этими свойствами и зависит от них. Возьмем, например, свойство *всеведения*. Если этого свойства не существует, то Бог не обладал бы им, что означает, что Он не был бы всеведущим. Так что выходит, что существование всеведения является необходимым условием того, что Бог таков, каков есть, и в этом смысле, кажется, Он зависит от этого свойства. Более того, всеведение имеет определенный характер: оно таково, что кто бы им ни обладал, знает в отношении любой пропозиции *p*, истинна она или ложна. Но эта характеристика не зависит от Бога. Бог не осуществлял того, что всеведение обладает этой характеристикой, и Он не может предпринять такого действия, посредством которого это свойство было бы другим. Кажется, ни существование этого свойства, ни его характер не зависят от Бога. Более того, существование и характер этого свойства являются необходимыми условиями того, что Бог таков, каков *Он есть*. Но как это совместимо с Его суверенитетом? В этом отношении Бог, как кажется, ограничен и обусловлен Своими свойствами.

Далее, допустим, что у Бога есть *природа* — свойство, которым Он обладает сущностно, включающее каждое свойство, сущностно присущее Ему¹. Возможно, Бог сущностно всеведущ, т. е., возможно, что Он не может быть не всеведущим. Если это так, то обладание этим свойством от Него не зависит: обладание им никак не зависит от Его собственного решения или волеизъявления. Он просто обнаруживает, что обладает им, и то, что Он обладает им, никак не подчиняется Ему. Поэтому обладание Богом природой, кажется, несовместимо с тем, что Ему все подвластно. Как говорит Хендрик Харт:

Насколько я понимаю, точка зрения, согласно которой, Бог подчиняется законам (примеры атрибутов), которые Им не созданы и не идентичны Ему, — эта точка зрения приводит к утверждению, что Бог и не независим, и не всемогущ².

Если абстрактные объекты, такие как пропозиции и свойства, существуют необходимо, то утверждение их существования и знание о том, что они существуют, будет частью божественной природы, во всяком случае, если есть всеведение. Если Бог сущностно всеведущ, то любой абстрактный объект по вашему выбору будет

необходимым сущим, только если он является частью божественной природы, включающей знание и утверждение его существования. Так что наши вопросы можно сформулировать и так: есть ли у Бога природа? И если Он ею обладает, то существует ли противоречие между Его суверенитетом и тем, что у Него есть природа? Каким образом Бог соотносится с такими абстрактными объектами, как свойства и пропозиции? Я бы хотел исследовать эти вопросы.

Эти вопросы могут казаться чересчур темными или даже немного мистическими для современных читателей. Однако факт состоит в том, что почти все великие теистические мыслители прошлого задавались ими и делали это из благих побуждений: эти вопросы очень важны для сколько-нибудь глубокого понимания того, что Бог является независимым первым сущим во всей вселенной.

II. БОЖЕСТВЕННАЯ ПРОСТОТА¹

Исторически так сложилось, что наиболее часто на наш вопрос отвечали *положительно*. У Бога есть природа, и Он идентичен с ней. Бог в каком-то смысле прост, в высшей степени лишен сложности. Он обладает природой, но Он и она — одно и то же. Но тогда, разумеется, она не предшествует Ему, и если Он зависит от нее, то это — не более чем безобидный случай самозависимости. Это таинственное учение уходит своими корнями далеко в античность, восходя к Пармениду, который представлял реальность как однообразное пространство, в котором невозможно провести какое-либо различие. Идея божественной простоты принималась такими разными мыслителями, как Дунс Скот и Луи Беркхов, ее можно встретить и в древнем символе веры, и в таком, относительно недавнем, заявлении, как Бельгийское исповедание.

Основная идея этой доктрины состоит в том, что в Боге невозможно провести никакого различия. Мы не можем отделить Бога от Его природы, или Его природу от Его существования, или Его существование от Его атрибутов: Он тождественен Своей природе, существованию, благодати, мудрости, могуществу и т. п. Но все это туманно. Присутствующая здесь трудность двояка. Во-первых,

¹ *Примечание составителя.* Часть I, «Можем ли мы обсуждать вопрос?», пропущена.

чрезвычайно сложно понять или сформулировать это учение, понять, что же *означает* божественная простота. Во-вторых, нелегко понять, почему кто-то будет склонен принимать эту доктрину: аргументы в ее пользу покрыты мраком. Почему следует думать, будто Бог — то же самое, что и, скажем, благость? Почему следует думать, что в Боге нельзя провести никакого различия? Начнем со второго затруднения.

А. ПОЧЕМУ ПРОСТОТА?

Когда Фома Аквинский приступает к задаче дать характеристику божественным атрибутам, простота — первое, о чем он ведет речь³. Более того, понятно, почему он придерживается этого учения: основной мотив — согласовать божественные самодостаточность и суверенитет. Аквинат полагает, что если у Бога имеются природа и свойства, отличные от Него, то имеются и сущие, отличные от Него, по отношению к которым он вторичен и зависит от них, а это ставит под сомнение Его самодостаточность и плохо сочетается со статусом Первого Сущего. «Во-вторых, — говорит он, — все составное вторично по отношению к составляющим его частям и зависит от них. Но Бог есть первое сущее, как показано выше»⁴. Но как и почему вещь *зависит* от своих частей? Что означает быть вторичным? И какие виды вещей мыслились Аквинатом в качестве частей объекта? Он считал, что пространственные части материального объекта являются его составляющими; *природа* или сущность объекта является его составляющей, как и его существование или любое другое свойство, будь то свойство сущностное или акцидентальное, которым он обладает.

Поэтому главной, возможно *самой* главной, причиной появления учения о простоте является то, что оно, как кажется, предполагается божественными суверенитетом и самодостаточностью. Но почему должно полагать, что объект зависит от своих свойств? Аквинат ясно говорит об *этом*, но менее четко проговаривает, почему это так. Природа или сущность принадлежат к свойствам вещи. Но он утверждает, что сущность вещи

либо есть сама вещь, либо каким-то образом относится к вещи как ее причина: ведь вещь через свою сущность получает вид. Но ни-

что и никоим образом не может быть причиной Бога: ибо Он — первое сущее, как показано (SCG. I, 21)*.

Если вещь отлична от своей сущности, то сущность в некотором смысле является *причиной* вещи, поэтому вещь зависит (причинно обусловлена) от сущности. Аквинат утверждает: то же самое относится и к благодати вещи, ее существованию и по импликации к другим свойствам, которыми может обладать вещь. Например:

То, что обладает бытием и не есть бытие, является сущим по причастности. Но Бог есть Своя сущность, как уже показано. Если, следовательно, Он не есть Свое бытие, Он будет сущим по причастности, а не по сущности. Следовательно, Бог не будет первым сущим (ST. Ia, q. 3, а. 4)**.

И:

Всякая благая вещь, которая не тождественна своей благодати, называется благой по причастности. Но если нечто называется [благим] по причастности, предполагается, что существует нечто предшествующее, от которого оно получает благодать. Но до бесконечности так отодвигать [причину] нельзя: в целевых причинах вообще нельзя уходить в бесконечность... Следовательно, [в поисках причины] необходимо остановиться на некоем первом благе, которое будет благим не по причастности, не в силу своей подчиненности чему-то другому, но будет благим по самой своей сущности. А это Бог. Следовательно, Бог тождествен благодати как таковой (SCG. I, q. 38)***.

Сходным образом, Бог является Своей мудростью, Своим знанием, Своим блаженством и каждым из оставшихся Его совершенств.

Итак, основная идея состоит в том, что если бы Бог был благим, блаженным, знающим или мудрым *по причастию* свойствам благодати, знания, блаженства или мудрости, то Он бы был *вторичен*

* Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма против язычников* / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 125. — *Прим. пер.*

** Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма теологии*. С. 36. — *Прим. пер.*

*** Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма против язычников*. С. 183. — *Прим. пер.*

по отношению к этим свойствам, и если бы Он *обладал* сущностью (или природой), а не был бы *идентичен* ей, то эта сущность была бы Его причиной. Эти две идеи объединены в последней из приведенных цитат, в которой говорится, что если вещь обладает свойством по причастности (т. е. не будучи идентичной ему), то *она вторична по отношению к этому свойству в смысле целевой причинности*. Я думаю, что все это означает следующее. Если бы Бог был отличен от Своих атрибутов, таких как мудрость, благость и могущество, но Он все же обладал бы ими, то Он бы *зависел* от них. Зависел бы в двух смыслах. Во-первых, если, как считал Аквинат, эти атрибуты сущностно присущи Ему, то невозможно, чтобы Он существовал, а они не были бы «в» Нем. Но если бы они не существовали, то они не могли бы быть в Нем. Следовательно, Бога не было бы, если бы Его атрибуты не существовали. Более того, эта связь между Его бытием и бытием атрибутов носит необходимый характер: не в Его воле и не в Его власти отменить эту связь. То, что она существует, не зависит от Него и не подчинено Ему. Он просто обязан смириться с ней. Без сомнения, Он не *возражал* бы против такого Своего существования, но дело не в этом. А в том, что Бог в своем бытии оказался бы зависимым от чего-то иного, и зависимым не подвластным, не зависящим от Него способом. А это противоречит Его самодостаточности.

Во-вторых, в представленных условиях Бог оказался бы зависимым от этих свойств в отношении своего характера. Бог, например, *мудр*. Но если бы не было такой вещи, как мудрость, то Он не был бы мудрым. Бог, таким образом, зависит от этих свойств в том отношении, каков Он есть. Снова Бог не делал так, что Он попадает в зависимость, эта зависимость не есть результат Его творческой активности, Бог ничего не может сделать, чтобы изменить ситуацию или преодолеть эту зависимость. Если бы Бог обладал атрибутами и природой, отличной от Него Самого, то Он бы был таким, каков есть, вследствие отношения между Ним и чем-то, от Него отличным. А это не согласуется с Его существованием *a se**. Следовательно,

* *a se* (лат.) — от себя, т. е. независимое и самодостаточное существование. — Прим. пер.

заключает Аквинат, что эти атрибуты и в самом деле существуют «в» Боге, но так, что Он идентичен Им. Он — это Его природа.

Итак, я считаю, что эта интуиция, — назовем ее интуицией суверенитета-самодостаточности, — подчеркивающая доктрину божественной простоты, должна рассматриваться очень серьезно. Допустим, что Бог сущностно обладает свойством всемогущего сущего, а также, что это свойство является вещью, отличной от Него, не сотворенной Им и существующей необходимо. Тогда в некотором смысле Он зависит от этого свойства. Ибо, во-первых, Он не мог бы существовать, если бы не было этого свойства: существование свойства является необходимым условием существования Бога. А, во-вторых, Он не мог бы быть таким, каков есть, если бы всемогущества не было или если бы оно являлось иным, чем *оно* есть. Если бы всемогущество было чем-то иным (если бы, например, им невозможно было *обладать*, или было бы таким, что невозможно было бы быть всемогущим и мудрым одновременно), то Бога бы не было или же Он был бы иным: Он не был бы либо всемогущим, либо мудрым. Далее, эта связь между Богом, <Его> природой и существованием всемогущества существует не в силу Его решения или активности, и не в Его власти отменить или изменить это отношение. И с самого начала, как бы то ни было, оно, как кажется, несовместимо с Его самодостаточностью.

Далее. Мы говорили только о собственных свойствах Бога, но, разумеется, имеется и остальная часть «платоновского зверинца»: пропозиции, свойства, числа, множества, возможные миры и т. д. Если эти вещи отличны от Бога, если они существуют необходимо и обладают своими свойствами сущностно, то имеется безмерная и огромная структура, независимая, как это кажется, от Бога. Например, имеются натуральные числа, не зависящие от Бога: Он их не творил и не может уничтожить. Своими свойствами они не обязаны Богу. Их свойства и отношения, в которые они вступают, не подчинены Богу, поэтому если Бог обладает природой, отличной от Него Самого, то имеются вещи, отличные от Него, от которых Он зависит. И если весь «платоновский зверинец» отличен от Бога, то имеется бесчисленное количество сущих, существование и свойства которых независимы от Бога. Не кажется ли, что такая ситуация компрометирует божественный суверенитет?

То, что эта масса платоновских вещичек нарушает божественный суверенитет, — лучший из известных мне аргументов в пользу номинализма. Бог существует, является независимым от чего бы то ни было первым сущим, таковым, что все остальное зависит от Него. Если бы существовали свойства, числа, пропозиции и остальная часть платоновского *mélange**, они бы существовали по необходимости и обладали бы своими свойствами сущностно. Но тогда бы существовал несчетный сонм интуитивно независимых от Бога сущих, от некоторых из которых Он зависим. Поэтому этих вещей не существует. Безусловно, этот аргумент в пользу номинализма лучше иных, основанных на стремлении к онтологической скудости или на вкусе к пустынным пейзажам. В конечном счете Олимпик также впечатляющ, как и Сонора**. Теистический аргумент в пользу номинализма основан в любом случае на чем-то большем чем личные предпочтения. Если платоновский пантеон посягает на божественный суверенитет, то, возможно, нам следует утверждать, что таких вещей, как пропозиции и все того же рода, не существует. Существуют конкретные вещи: Бог, личности, материальные объекты, а не абстрактные объекты. Имеются красные дома и красные закаты, но нет такой вещи, как свойство быть красным; в комнате могут быть пять стульев и три собаки, но таких вещей, как число три, или множество собак, или пропозиция *В комнате находятся три собаки*, не существует.

* *mélange* (франц.) — мешанина. — Прим. пер.

** Олимпик (англ. *Olympic Peninsula*) — полуостров, занимающий запад и северо-запад штата Вашингтон, находится к северо-западу от столицы штата Олимпия и к западу от Сиэтла. С континентом полуостров соединен с юга. На востоке берега Олимпика омывают воды залива Пьюджет-Саунд, с запада — Тихого океана. К северу расположен пролив Хуан-де-Фука, разделяющий полуостров с островом Ванкувер. Береговая линия Олимпика сильно изрезана. В центральной части полуострова расположен национальный парк Олимпик, где произрастают дождевые леса умеренного климата. Полуостров гористый, на нем имеется множество небольших озер и горных речек.

Сонора (англ. *Sonora Desert*) — песчано-каменистая пустыня в Северной Америке, расположенная в районе американо-мексиканской границы на территории американских штатов Аризона и Калифорния и мексиканского штата Сонора, к северу от Калифорнийского залива. Известна также как пустыня Хила. — Прим. пер.

В. ПРИРОДА ПРОСТОТЫ

Но, конечно, это не тот вывод, к которому приходит Аквинат: он доказывает, что все эти вещи в некотором смысле идентичны Богу. Бог тождественен Своим атрибутам и Своей природе. Более того, последняя каким-то странным образом тождественна божественным идеям, среди которых мы обнаруживаем свойства, виды и экземпляры. Высказывания Аквината на эту тему (ST Ia, q. 15; SCG I, q. 51–54) крайне сложно понять, вывод же гласит, что вся платоновская сфера <абстрактных объектов> тождественна божественной сущности и потому Богу. Я не знаю, как это можно истолковать: совсем не ясно, каким образом это может быть согласовано с тем очевидным фактом, что, например, свойство быть лошадью отлично от свойства быть турком и оба они отличны от Бога и Его сущности. Но обратимся от платоновского сонма к рассмотрению свойств, воплощенных в Боге, через которые обосновывается божественная простота. Фома разрабатывает эту доктрину, отрицая различные характерные виды божественной сложности. Бог не составлен из протяженных частей (Он — не физический объект), Он не составлен из формы и материи, в Нем нет композита субстанции и природы, в Нем нет рода и видового отличия, субстанции и акциденции, потенциальности и актуальности (ST Ia, q. 3, а. 1–7). Фома добавляет, что Бог тождествен самой благодати и Своей благодати (SCG I, q. 38), Своему акту понимания (SCG I, q. 45), Своей воле (SCG I, q. 73), Своей справедливости (ST Ia, q. 21, а. 1, ad 4). Некоторые из этих утверждений не составляют особенных затруднений. Каждый (за вероятным исключением Давида Динантского* и Томаса Гоббса) согласился бы и с тем, что Бог нематериален (не является физическим или материальным объектом), и с тем, что у Него нет тела. Соответственно, в Нем нет композита из пространственных частей; в Нем нет и композита из материи и формы, если (что представляется вероятным) объект содержит материю, только если это материальный объект.

Утверждение о том, что в Боге нет ничего акцидентного, более проблематично. По-видимому, это нужно понимать в том смысле, что

* С Давидом из Динанта (ок. 1160 — ок. 1217 г.) Фома спорит в соответствующих вопросах и в «Сумме теологии» и в «Сумме против язычников». — *Прим. пер.*

у Бога нет акцидентальных свойств. Все свойства Бога присущи Ему сущностно: каждого свойства, которым Он обладает, не могло не состоять. Вы и я обладаем как акцидентальными, так и сущностными свойствами: например, *проживание в штате Милуоки* — свойство, которым обладают только некоторые из нас и обладают им акцидентально. *Быть немного тучным* — это свойство, приписываемое Аквинату, которым он мог бы не обладать. Но все свойства Бога сущностно присущи Ему.

Какие у Фомы имеются основания для утверждения, что все свойства Бога присущи Ему сущностно? Одно из них, не потерявшее смысл и в наши дни, представляет собой следующее. Если бы Бог обладал свойством *P* акцидентально (мог бы как обладать им, так и не обладать), то Он не мог бы быть идентичным *P*. Допустим, что Бог был бы тождественен *P*. Тогда было бы невозможным, чтобы Он существовал и не был бы отличен от *P*. Если объект *x* тождественен объекту *y*, то *x* сущностно тождественно *y*. Но согласно гипотезе, Бог мог бы существовать и не обладать *P*. Тогда Он бы существовал и был бы тождественен с тем свойством, которым Он даже не обладает. Поэтому если бы Бог был тождественен *P*, то было бы возможным, чтобы Он был тождественен тому свойству, которым Он не обладает. Но ясно, что это невозможно. Соответственно, Бог не тождественен любому акцидентальному Своему свойству. Но тогда, если у Бога имеются акцидентальные свойства, то имеется что-то отличное от Него, ограничивающее и обуславливающее Его, ибо Бог не мог бы быть таким, каков Он есть, если этого свойства не существует. Следовательно, каждое свойство, которым обладает Бог, должно быть сущностно присущим Ему.

Если мы возьмем термин «свойство» в весьма широком смысле, как это обычно и делается в наши дни, то он окажется парадоксальным и совершенно ошибочным. В широком смысле термина, одно свойство, которым обладает Бог, — *быть таковым, что Адам согрешил*, разумеется, это свойство не присуще сущностно ни Адаму, ни Богу. Конечно, Аквинат ответил бы, что такого свойства как *быть таковым, что Адам согрешил*, нет. Единичный термин *быть таковым, что Адам согрешил* не обозначает никакого свойства, и незавершенное предложение «*x* таков, что Адам согрешил», хотя у него и имеются истинные примеры, не выражает свойства. Без сомнения,

утверждающий, что Бог таков, что Адам согрешил, говорит истину, но не предикцирует свойства Богу. Этот ответ правдоподобен. Говоря, что у Бога нет акциденций, Аквинат имел в виду, что нельзя совсем утверждать о *бытии таковым, что Адам согрешил*. Как мы видели, его основание утверждать, что Бог не обладает акцидентальными свойствами, заключается в том, что если бы Бог ими обладал, то Он бы зависел в Своем бытии таковым, каков Он есть, от некоторых, отличных от Него объектов. Но <выражение> *быть таковым, что Адам согрешил* на самом деле не характеризует Бога, поэтому нельзя сказать, что Он зависит в Своем бытии таковым, каков Он есть, от этого свойства. *Быть таковым, что Адам согрешил* относится к тому, каков Адам, оно не имеет ничего общего с тем, что Бог таков, каков Он есть.

Но как обстоят дела с такими связанными с предыдущим свойствами как *сотворение Адама* и *знание о том, что Адам согрешил*? Обладает ли Бог этими свойствами, возможно ли, чтобы Он не обладал ими? Я думаю, что ответ Аквината был бы в данном случае таким же, как и в предыдущем: «сотворение Адама» и «знание о том, что Адам согрешил» не обозначает свойств. Разумеется, верно, что Бог сотворил Адама, и верно, что Бог знает о том, что Адам согрешил, но утверждающий это не предикцирует никакого свойства Богу. *Бог сотворил Адама* обозначает отношение — отношение, которое должно быть найдено в Адаме, а не в Боге. Реальное свойство Бога, в противоположность свойству *сотворение Адама*, будет *неотносительным*.

Я думаю, что этот ответ оставляет желать много лучшего. В сущности, Аквинат (насколько я представляю его мысль) отрицал то, что у Бога имеются акцидентальные свойства, отказывая таким качествам, как *сотворение Адама* и *знание о том, что Адам согрешил* в статусе свойства. Я не понимаю, как это может помочь делу, ибо, даже если *сотворение Адама* не является *свойством*, оно тем не менее как-то *характеризует* Бога, а также эта характеристика делает Бога отличным от того, каким Он был бы, если бы ее не было. Кажется совершенно ошибочным утверждать, что пропозиция *Бог сотворил Адама* характеризует Адама, а не Бога или же утверждает что-то об Адаме, а не о Боге. Если я знаю, что Бог сотворил Адама, то я знаю нечто как о Боге, так и об Адаме: я знаю, что Бог обладает

атрибутом или характеристикой сотворения Адама. Называем ли мы эту характеристику свойством или нет, не имеет значения: если она и не является свойством, то в любом случае весьма на него похожа. Среди характеристик Бога мы найдем такие, которыми Он не может не обладать, и такие (*сотворение Адама*, например), которыми Он мог бы обладать. Нам не нужно называть это композитом сущности и акцидентного, но все равно само различие остается: некоторые божественные атрибуты характеризуют Его в каждом возможном мире, а некоторые нет. И если в том, что Бог обладает и сущностными, и акцидентальными свойствами, и имеется нечто, чему можно возразить с точки зрения интуиции суверенитета-самодостаточности, то равно нечто, чему можно возразить, обнаружится в том, что Бог обладает двумя видами характеристик: теми, которыми Он не мог не обладать, и теми, которыми Он мог бы обладать. Но мы временно отложим рассмотрение этой трудности.

Вопрос о составленности из актуальности-потенциальности наследует все сложности, связанные с вопросом о составленности из сущности-акциденций, и, более того, он беспокоит и сам по себе. Как кажется верным предположить, что имеются такие характеристики, которыми Бог обладает, но мог бы и не обладать, так кажется верным думать, что имеются характеристики, которых у Него нет, но которые Он мог бы иметь. Более того, естественно думать, что среди них имеются такие, которые Бог еще не приобрел, но мог бы приобрести. Без сомнения, Бог еще не сотворил всех людей, которых Он создаст: Он сотворит людей, отличных от живших до сих пор. Если это так, то существует по крайней мере одна индивидуальная сущность *Е*, такая, что Бог не обладает теперь, но будет обладать характеристикой обуславливания воплощения *Е*. Если это так, Он в отношении этой характеристики находится в потенциальном состоянии.

Конечно, здесь все усложняется учением Фомы о божественной вечности или безвременности. Он утверждает, что Бог совсем не существует во времени, тогда, по-видимому, будет неверным сказать, что Он еще не осуществил *Е*, но сделает это когда-то в будущем. Это большой и сложный вопрос⁵. Здесь я только скажу, что я полагаю, что Аквинат вместе с большей частью теистической традиции ошибается, считая, что Бог существует вне времени таким образом.

Жизнь Бога — бесконечная (и безначальная) протяженность: Он всегда существовал и будет существовать. Более того, знание Бога не ограничено временем: Он знает будущее в такой же поминутной детализации, как настоящее и прошлое. Добавить, что Бог каким-то образом безвременен, каким-то образом совсем не существует во времени, значит вызывать сонм бесполезных трудностей. В Писании или в сути христианской проповеди нет ничего, чтобы поддерживало это в высшей степени туманное добавление, но имеется много такого, что, как кажется, *prima facie** свидетельствует против этого. Бог говорил с Авраамом и говорил с ним, вполне естественно, в течение жизни последнего. Бог сотворил Адама и Еву и сделал это много раньше того, как Он создал, скажем, Бертрана Рассела. Бог вывел сынов израилевых из Египта, Он сделал это после того, как сотворил Авраама, но до того, как говорил с Самуилом. Очевидно, что Бог действует во времени, действует в разное время, и некоторые вещи сделал раньше других. По меньшей мере донкихотовски отрицать эти *prima facie* истины, основываясь на тонких основаниях, принимаемых и теми, кто их отрицает.

Следовательно, составность из потенциальности-актуальности ставит глубокие и сложные вопросы. Вместо того чтобы последовать за ними, мы обратимся к наиболее важному и озадачивающему отрицанию божественной композиции — утверждению, что в Боге нет никакой сложности свойств и что Он тождественен Своей природе и каждому из Своих свойств. С этой точки зрения Бог скорее не благ, но Он — благодать или Своя благодать, или сама благодать. Бог скорее не живой, но тождественен своей жизни. У Него скорее нет природы или сущности: Он и *есть* эта природа, является тем же самым, что и природа. В это с трудом верится. Здесь имеются две трудности: одна существенная, другая во истину колоссальная. Во-первых, если Бог тождественен каждому из Своих свойств, то Бог обладает только одним свойством. А это, как кажется, решительно противоречит тому очевидному факту, что Бог обладает несколькими свойствами: Он обладает, скажем, могуществом и милосердием, каждое из которых друг другу не тождественно. Во-вторых, если Бог тождественен каждому из Своих свойств, то поскольку каждое свойство —

* *prima facie* (лат.) — на первый взгляд. — Прим. пер.

это свойство, постольку и сам Он — свойство, самоэкземплифицирующееся свойство. Соответственно, Бог обладает только одним свойством: самим собой. Эта точка зрения представляет как очевидную, так и исчерпывающую сложность. Никакое свойство не могло создать мир, никакое свойство не может быть всеведущим и, вообще, знать что-нибудь. Если Бог — свойство, то Он уже не является личностью, но скорее абстрактным объектом: Он не обладает знанием, сознанием, могуществом, любовью или жизнью. В этом аспекте учение о божественной простоте представляется совершенно ошибочным.

Возможно, мы можем рассмотреть эту доктрину по-другому. Аквинат говорит также о Боге не то, что Он идентичен своей *жизни*, но что Он тождественен *Своей* жизни. Возможно, идея состоит в том, что Бог тождественен не могуществу и знанию, но *Своему* могуществу и *Своему* знанию. Эта точка зрения подразумевает не то, что могущество и знание идентичны, но что они, как мы могли бы сказать, идентичны в Боге: Его знание тождественно Его могуществу. Более того, Его сущность или природа будет тождественна Его знанию и могуществу, но *Е* (где *Е* обозначает божественную сущность) не тождественна ни Его знанию, ни могуществу. Как мы можем это понять? Возможно, следующим образом. Рассмотрим Сократа и мудрость: мы можем отличить Сократа от мудрости и каждое из них от положения дел *Сократ мудр* — положения, которое имеет место или является актуальным, если и только если Сократ проявляет мудрость. Возможно, мы можем отсылать к *Сократ мудр* выражениями «Сократ обладает мудростью», «мудрость Сократа» или даже «сократовская» мудрость». И когда Фома говорит о божественной жизни или мудрости, возможно, мы можем понять его, как будто он говорит о положении дел, состоящем в том, что Бог является мудрым и обладает жизнью. Тогда его учение о простоте может быть переформулировано в следующее утверждение:

- (1) Для любых свойств *P* и *Q* в Боге, *Бог обладает P* тождественно *Бог обладает Q*, и каждое из них тождественно Богу.

Поскольку Аквинат никогда не говорил о положении дел, постольку, возможно, мы можем следующим образом наметить разумную защиту учения о простоте, схожего с его учением.

Это предположение действительно может в некотором отношении помочь решению первой трудности, упомянутой выше. Хотя, очевидно, абсурдно утверждать, что мудрость и могущество — одно и то же свойство, утверждать, что *Бог мудр* — это то же положение дел, что и *Бог могущественен*, уже не так абсурдно. Если, как говорит Аквинат, Бог *сущностно* мудр и *сущностно* могущественен (мудр и могущественен в каждом возможном мире, в котором Он существует), то положение дел *Бог мудр* и *Бог могущественен* эквивалентны в широком логическом смысле: они имеют место или актуальны в тех же возможных мирах. Некоторые философы утверждают, что *пропозиции* идентичны, если они эквивалентны в этом смысле: они утверждают, что если пропозиции *A* и *B* логически эквивалентны, т. е. истинны в одних и тех же возможных мирах, то *A* идентично *B*. И если это можно утверждать хоть с какой-нибудь долей вероятности для пропозиций, то, конечно же, то же самое относится и к положениям дел. Но если вы считаете, что это не может быть вероятным для пропозиций, мужайтесь; мы можем усилить релеватный критерий тождества следующим образом:

- (2) Положения дел *x* обладает *P* и *y* обладает *Q* тождественны, если и только если *x* обладает *P* эквивалентно (имеет место в тех же возможных мирах) *y* обладает *Q* и $x = y$.

Согласно этому критерию, *Бог могущественен* тождественно *Бог мудр* и *Бог обладает E* (где *E* обозначает божественную сущность). Каждое из упомянутых свойств сущностно присуще Богу, поэтому Он обладает каждым из этих свойств в каждом возможном мире, в котором Он существует; следовательно, упомянутые положения дел имеют место в каждом возможном мире, а потому эквивалентны. Верно, у этого критерия есть немного раздражающее следствие в отношении Сократа: его обладание *P* и его обладание *Q* будет одним и тем же положением дел для любых сущностных для него свойств *P* и *Q*. Поэтому *Сократ — личность*, *Сократ — не число*, *Сократ самotoждественен* — одно и то же положение дел. Но это следствие раздражает лишь чуть-чуть, и, наверное, мы можем принять его с определенной долей хладнокровия.

Все же предложенный подход совершенно неудовлетворителен. Во-первых, он не решает той трудности, которую призвана решить доктрина о простоте. Основной мотивировкой в пользу этой доктрины являлось решение дилеммы: либо у Бога нет никакой природы, либо же Бог не является подлинно независимым. Учение о простоте призвано избежать этой дилеммы при помощи утверждения о том, что у Бога, разумеется, имеются природа и свойства, но они не отличны от Него, поэтому о Нем нельзя сказать в собственном смысле слова, что Он ограничен чем-то отличным от Себя. Но, согласно настоящему предположению, у Бога нет природы и свойств, отличных от Него. С этой точки зрения Бог тождественен определенным положениям дел, однако Он сущностно обладает такими свойствами, как благодать и знание, и отличен от них. Более того, поскольку они сущностно присущи Богу, постольку они существуют в каждом мире, в котором Он существует. Но Фома утверждает, что Бог — необходимое сущее: Он существует в каждом возможном мире. Если это так, тогда то же самое должно быть сказано и об этих свойствах. Но тогда в каком смысле они зависят от Бога? То, что они существуют и имеют те характеристики, которые им присущи, не зависит от Бога. И не зависит ли Бог от них в Своей природе? Дилемма осталась нерешенной.

Во-вторых, и это важнее, с данной точки зрения Бог — это положение дел. Если Бог тождественен, например, Своей мудрости, тогда Он — положение дел, состоящее в том, что Бог мудр. А это так же возмутительно, как утверждение о том, что Бог — это свойство. Если Бог — это положение дел, то Он скорее абстрактный объект и совсем не личность, тогда у Него нет знания, любви или могущества для действия. А это, очевидно, противоречит утверждениям христианского теизма на самом базовом уровне^а.

^а Претензии, которые Плантинга выставляет Фоме Аквинскому, на деле должны быть адресованы учителю схоластов блж. Августину, который одним из первых начал настаивать на том, что основной характеристикой божественной природы следует считать простоту, состоящую в том, что Бог тождественен Своим атрибутам, в каждом из которых Он полностью «содержится», и, следовательно, они также должны быть друг другу тождественны (если $X = A$, $X = B$, $X = C$ и т. д., то, исходя уже из аксиомы Евклида, A , B , C и т. д. также должны быть равны друг другу), каковыми атрибутами являются неизменность, бестелесность, вездесущность, вечность, всеведение, благодать и т. д.

Итак, изначально, казалось, что Аквинат предполагал, что Бог тождественен некоторым свойствам или же определенным положениям дел. Оба этих предположения в высшей степени непригодны. Однако то, что говорит Фома, порой оказывается сжатым и загадочным; возможно, я не понял полностью его мысль. Может быть, утверждая, будто Бог тождественен Своей сущности, Своей благодати, самой благодати и т. п., он хотел отождествить Бога совсем не со свойством или с положением дел, но с чем-то совершенно иным. Если это так, то совсем не просто понять, что это могло бы быть. Если принять томистскую доктрину о божественной простоте за чистую монету, она кажется совершенно неприемлемой. Подобно той точке зрения, что наши понятия неприменимы к Богу, томистское учение начинается с благочестивого и правильного исследования божественного суверенитета, а заканчивается попиранием фундаментальных утверждений теизма.

Или же учение Фомы представляет собой нечто иное, попирающее доктрину о божественной простоте? Взглянем пристальнее на логику рассуждения. Как и почти все теисты, Аквинат принимает

- (3) Бог независим и существует *a se* (обладает самодостаточностью).

Он также принимает

- (4) Бог является живым, познающим, способным действовать, могущественным и благим —

пропозицию, существенную для любой разновидности теизма. К тому же, я думаю, он поддержал бы

См., к примеру: *Aug. De civ. Dei*. XI 10; *De Trinit.* V 6; 11. А вот вопрос, почему он адресует свои претензии Фоме, а не Августину, допускает два ответа. Но, скорее всего, один, так как, сильно сомневаясь в том, что Платинга Августина не знает, можно предположить, что ввиду авторитета Августина для кальвинистов он предпочитает о нем умалчивать, обращая всю критику на «философского папу католиков» Фому (примерно так же, как и православные богословы всегда были свободны в критике Оригена, но никак, например, не свт. Григория Нисского, который очень во многом ему следовал). По существу, же Платинга, конечно, совершенно прав: из того, что кто-то один может быть и философом, и мужем, и игроком в покер, никак не вытекает, что эти «специализации» тождественны друг другу, а применять к Богу то, что нелепо и на человеческом уровне, совсем ничем не оправданно. — *Прим. ред.*

- (5) Если (3), то (a) Бог сотворил все отличным от Себя, (b) все, отличное от Бога, зависит от него, (c) Бог не зависит ни от чего, отличного от Себя, (d) все подчинено Богу.

(5) — это то, что мы назвали интуицией суверенитета-самодостаточности; она устанавливает связанные необходимые условия для соединения суверенитета и самодостаточности. Более того, я думаю, Аквинат принимал

- (6) Если (4), то имеются такие свойства, как жизнь, познание, способность к действию, могущество и благодать, и Бог обладает этими свойствами.

Однако Аквинат говорит не о Боге, *обладающем* этими свойствами, а о свойствах, существующих в Боге: он считает божественные свойства Его *составными частями*. Однако между мыслью о том, что Бог *обладает* свойствами, и той мыслью, что свойства Бога являются Его *составными частями*, имеется разница. В некоем контексте эта разница может иметь большое значение, и мы должны помнить об этом. Однако в данном случае, я думаю, она не так значима, и для облегчения представления я буду использовать выражение «обладать свойствами» для обозначения того, что свойствами обладают как составными частями. Фома также принимает, я думаю, все нижеследующие утверждения:

- (7) Если Бог обладает свойствами, отличными от Него, то Он зависит от них.
- (8) Бог является необходимым сущим.
- (9) Бог является сущностно живым, познающим, способным действовать, могущественным и благим.
- (10) Если (9), то имеются такие свойства, как жизнь, познание, способность к действию, могущество и благодать, и Бог не может ими не обладать.
- (11) Если (8) и Бог не может не обладать этими свойствами, то они не могут не существовать, являются необходимыми сущими.

- (12) Если Бог обладает некоторыми свойствами, существующими необходимо и отличными от Него, то Бог зависит от этих свойств, а они не зависят от Него, не сотворены Им и не подвластны Ему.

Я думаю, Аквинат согласился бы со всеми этими пропозициями, а из всех них следует, что божественные свойства не отличны от Бога. На самом деле этот вывод следует дважды: (3)–(7) влекут этот вывод, как и (3), (5) и (8)–(12). И, как я говорил выше, все эти пропозиции имеют определенную интуитивную апелляцию к теисту. Но имеются и другие релевантные пропозиции, скрытые поблизости, пропозиции, которые обладают по меньшей мере такой же интуитивной поддержкой:

- (13) Если существует свойство, с которым Бог тождественен, то Бог является свойством

и

- (14) Никакое свойство не является живым, познающим, способным действовать, могущественным или благим.

(13) — логическая истина, (14) кажется весьма надежным. Если Бог живущее, сознающее сущее, которое знает, желает и действует, если, одной фразой, Бог — *личность*, то Бог не является свойством, или положением дел, или множеством, или пропозицией, или любым другим абстрактным объектом.

Некоторые могут возразить, что, согласно Аквинату, мы говорим о Боге *по аналогии*, а не унивокально*, поэтому когда мы предикцируем Богу «быть свойством» или «быть тождественным собственной природе», то мы имеет в виду не то же самое, когда мы предикцируем это же другим сущим. Оппонент может добавить, что поскольку это

* Унивокация (*univocatio*) — «единозначность», «единосмысленность». Понятия унивокальны, когда совпадают их имена и определения. Унивокальное богопознание означает, что атрибуты, приложимые к Богу и творению (например, сущее), не полностью отличны в своих понятиях, но совершенно различны в реальности. Дунс Скот был первым схоластом, предположившим, что божественные атрибуты могут сказываться о Боге не по аналогии, а унивокально (*Ordinatio*. I, d.8, q.3, n.11). — *Прим. пер.*

так, постольку мы не можем в собственном смысле слова выводить вышеназванные следствия и не можем в собственном смысле утверждать, например, что если Бог является личностью, то Он не является свойством или положением дел. Предложения «Сократ — личность» и «Сократ — свойство (или положение дел)» выражают несовместимые пропозиции, но предложения «Бог — личность» и «Бог — свойство (или положение дел)» не выражают этого, или же у нас нет оснований предполагать, что они все-таки выражают несовместимые пропозиции. Поскольку наш язык о Боге скорее аналогический, постольку мы не можем полагаться на обычные виды выводов, когда мы говорим и размышляем о Боге.

Учение об аналогическом, а не о буквальном характере нашего способа говорить о Боге представляет собой другую обширную и сложную тему, которую я не могу обсуждать здесь. Однако важно понять то, что настоящее возражение — это обоюдоострый меч. Утверждение состоит в том, что мы не можем полагаться на наши обычные способы вывода при рассуждении о Боге; следовательно, мы не можем возразить на учение о простоте доказательством того, что пропозиция *Бог — личность* влечет пропозицию *Бог — не свойство*. Но если это утверждение истинно, то у нас в равной мере сохраняются проблемы, когда дело доходит до аргументов *в пользу* учения о божественной простоте. Если мы не можем полагаться на наши обычные способы делать выводы при размышлении о Боге, то по какому праву мы от (3)–(7) переходим, скажем, к тому выводу, что Бог отличен от Своих свойств? Допустим, что факт состоит в том, что наш способ говорить о Боге аналогический, если этот факт делает недействительным доказательство *против* учения о божественной простоте, то то же самое он привносит и в аргументы *в пользу* этого учения.

Я считаю, что все пропозиции (3)–(14) обладают по крайней мере какой-то интуитивной апеллативностью к теисту. К сожалению, мы не можем принять их все: из (3)–(12) следует, что Бог тождественен каждому из Своих свойств, тогда как (4), (13) и (14) приводят к тому выводу, что Бог совсем не тождественен любому из своих свойств. Поэтому утверждения (3)–(14) совместно противоречивы: мы не можем, как кажется, придерживаться их всех вместе.

Разумеется, есть еще одна возможность. Хилэри Патнэм утверждал, что логические законы дистрибутивности* противоречат квантовой механике, поэтому мы должны отказаться либо от первых, либо от второй⁶. Возможный выход, не упомянутый им, заключается в отказе от их несовместимости: возможно, и квантовая механика, и законы дистрибуции, и идея о несовместимости обоих надежнее утверждения о том, что квантовая механика несовместима с дистрибуцией. Тогда в нашем вопросе имеет место то же самое: если мы отчаянно принимаем все предложения (3)–(14), то возможным выходом будет отрицание той логики, согласно которой утверждения (3)–(14) все вместе противоречивы. Это будет героическим выходом: немногие на него согласятся. Но он не подчеркивает основную идею — идею о том, что в данном случае мы столкнулись с конфликтом интуиций. Что-то должно быть истинным — либо утверждения (3)–(14), либо их противоречивость. Однако от (3) и (4) нельзя оказаться с теистической точки зрения. Кроме того, (13) и (14) обладают по крайней мере такой же интуитивной поддержкой, как любое утверждение из (5)–(12). (13) — истина логики, которая почти так же очевидна, как и все остальное. Ясно, что (14) столь же очевидно: ни одно свойство не является личностью. Принимая (3), (4), (13) и (14), следует, однако, помнить, что утверждения (5)–(12) совсем не истинны: из первых следует, что Бог не является свойством, а из вторых, — что Бог — свойство. Соответственно, мы должны заключить, что по меньшей мере одно из утверждений (5)–(12) ложно. И в действительности несколько пропозиций из (5)–(12) могут быть кандидатами на это место. Например, так ли уж ясно на самом деле, что (7) истинно — что если Бог обладает свойствами, отличными от Него, то Он зависит от них? А как дело обстоит с утверждением (5), самой интуицией суверенитета-самодостаточности? Как я допустил ранее, у нее есть интуитивная поддержка. Но (5) совсем не просто понять. Например, как мы должны понимать *зависимость* и *подчиненность*? Так ли уж очевидно, что если Бог независим, то Он сотворил *все*

* $(A \& (B \vee C)) \leftrightarrow ((A \& B) \vee (A \& C))$ — закон дистрибутивности конъюнкции относительно дизъюнкции; $(A \vee (B \& C)) \leftrightarrow ((A \vee B) \& (A \vee C))$ — закон дистрибутивности дизъюнкции относительно конъюнкции; $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \leftrightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$ — закон самодистрибутивности импликации. — *Прим. пер.*

отличным от Него — даже Свои собственные свойства и тот факт, что Он существовал всегда? Я думаю, что это не так. Эта интуиция требует дальнейшего обсуждения и представляется не очевидной, во всяком случае, не такой очевидной, как то, что ни одно свойство не является личностью. Следовательно, учение о божественной простоте — не выход, ибо у него на самом деле нет определенного интуитивного основания и требуются куда более сильные основания, чем те, которые его обосновывают.

IV. ВСЕОБЩИЙ ПОССИБИЛИЗМ¹¹ *

Если в Боге нет никакой составности, то Он не обладает отличной от Себя природой, от которой бы Он зависел, но все же остается много истин вне его власти. *Быть красным* и *быть окрашенным* будут божественными идеями, в некотором неясном смысле тождественными с Ним, но истина, согласно которой *что бы ни было красным, окрашено*, не во власти Бога. Точно так же натуральные числа относятся к божественным идеям, и поэтому они каким-то непонятным образом тождественны Ему, но от Бога не зависят, будет или нет каждое четное число суммой двух простых. Утверждение о божественной простоте платит высокую философскую цену за не относящуюся к делу доктрину.

Следовательно, реальный предмет исследования — подчиненность. Интуицией суверенитета-самодостаточности требуется

- (15) Если Бог независим и существует *a se*, то каждая истина подчинена Ему.

Допустим, мы скажем, что Бог *абсолютно всемогущ*, если и только если каждая истина находится в Его власти, иначе: если и только если каждая истинная пропозиция такова, что во власти Бога сделать ее истинной или ложной. Интуиция суверенитета-самодостаточности требует, чтобы Бог был абсолютно всемогущим. Но если Бог абсолютно всемогущ, то, во-первых, у Бога нет никакой природы. Нет никаких

¹¹ *Примечание составителя.* Часть III, «Номинализм», пропущена.

* Под всеобщим POSSIBILIZMOM подразумевается та идея, что все, кроме Бога, имеет контингентный характер: как могло существовать, так в равной степени и нет. — *Прим. пер.*

свойств, которыми Он бы не обладал, ибо во власти Бога сделать так, чтобы Он не обладал любым свойством, которое вы выберете. А во-вторых, нет никаких необходимых истин: если Бог абсолютно всемогущ, то *каждая* пропозиция такова, что во власти Бога сделать ее ложной. Но тогда каждая пропозиция могла бы быть ложной, поэтому нет таковых, которые были бы необходимо истинны. Следовательно, интуицией суверенитета-самодостаточности на самом деле требуется универсальный попперизм.

А. ДЕКАРТ И ПОППЕРИЗМ

Эта импликация интуиции суверенитета-самодостаточности была, я думаю, достаточно очевидна для Декарта; более того, есть основание считать, что он был готов примириться с суровой реальностью и принять вывод о том, что нет необходимых истин. Рассмотрим класс истин, кажущихся необходимыми. Этот класс будет включать истины логики, математики и множество обыденных истин, таких как

(16) Красное — это цвет,

(17) Высказывание «*Все собаки — животные*», отлично от высказывания «*Все животные — собаки*»

и

(18) Ни одно число не является личностью.

Выберем для всех этих истин название и, следуя за Декартом, скажем, что все это — *вечные истины*, оставляя на время в стороне вопрос о том, являются ли они не только вечными, но и необходимыми. Итак, Декарт, очевидно, полагал, что эти вечные истины были сотворены, установлены или обусловлены быть истинными божественной активностью:

Математические истины, кои Вы именуете вечными, были установлены Богом и полностью от него зависят, как и все прочие сотворенные вещи. <...> Прошу Вас, не опасайтесь утверждать повсюду публично, что именно Бог учредил эти законы в природе, подобно тому как король учреждает законы в своем государстве⁷.

Что касается вечных истин, я скажу снова, что *они истинны или возможны только потому, что Бог знает их как истинные или возможные. Они неизвестны Богу в качестве истинных таким образом, из которого бы вытекало, что они истинны независимо от Него.* Если люди на самом деле понимают смысл своих слов, они никогда не скажут без богохульства, что истина чего бы то ни было предшествует тому знанию, которое имеет об этом Бог. В Боге воление и познание представляют собой одну вещь таким способом, что *самим фактом воления чего-то Он знает это, и только по этой причине эта вещь истинна.* Так что мы не должны говорить, что если Бога не было бы, то тем не менее эти истины были бы истинны, ибо существование Бога — это первая и самая вечная из всех возможных истин и единственная, от которой происходят все остальные (Письмо к М. Мерсенну. 6 мая 1630 г.)*.

Вы спрашиваете у меня, каков род причины, согласно которой Бог установил вечные истины. Я отвечаю, что *Он установил их согласно тому же роду причины, в соответствии с которым Он создал все вещи в качестве действующей и тотальной причины.* Ведь достоверно известно, что он является творцом сущности творений в той же мере, как и их существования; сущность же эта — не что иное, как именно те вечные истины, кои я вовсе не считаю проистекающими от Бога наподобие эманации солнечных лучей; но я знаю, что Бог — творец всех вещей, истины же эти — некие вещи, а, следовательно, Он их творец (Письмо к М. Мерсенну. 27 мая 1630 г.)**.

Бог пожелал, чтобы три угла треугольника были равны двум прямым, не потому, что понял невозможность иного решения, и т. д.

Вдумываясь в бесконечность Бога, мы уясняем себе, что нет вообще ничего, что бы от него не зависело, — не только ничего сущего, но и никакого порядка, закона или основания истины

* Пер. выполнен по: *Descartes R. Choix de letters. Introduction et commentaire par Brauns E.* 1^{ère} edition. Paris: Hatier, 1988. Р. 40. Курсив в цитатах писем имеется и в тексте А. Плантинги, и в русском переводе; им выделены латинские части писем Декарта. — *Прим. пер.*

** Русский пер. приводится по: *Декарт Р.* Письмо к М. Мерсенну. Амстердам, 15 апреля 1630 г. // Там же. С. 590. — *Прим. пер.*

и добра: ведь в противном случае, как мы отметили выше, он не был бы полностью безразличен к творению того, что он сотворил (Ответ на шестые возражения. С. 319).

Следовательно, с точки зрения Декарта, ясно, что Бог основал, был причиной, автором или сотворил вечные истины. Его основания для такого утверждения выходят за пределы этих истин и отсылают к необходимым сущим — всем абстрактным объектам, таким как свойства, числа, пропозиции, положения дел, возможные миры и т. п.⁹ Однако из сказанного им не следует с очевидностью, что было такое время, когда абстрактные объекты не существовали, и что они начали существовать. Декарт предполагает, что то, что Бог основал или был причиной этих объектов, состоит в Его волеии этих объектов, возможно, в их *утверждении* (*affirming*):

Вы спрашиваете, что именно сделал Бог, чтобы их сотворить. Я отвечаю: Он создал их уже тем, что пожелал их существования и постиг его от века... (Письмо к М. Мерсенну. 27 мая 1630 г.)*.

Возможно, для любой платоновской сущности, которую вы выберете, и любого времени Бог утверждает эту платоновскую сущность в это время. В случае с числами и свойствами Бог утверждает их *существование*, в случае вечных истин Он утверждает их *существование* и их *истинность*.

Итак, согласно Декарту, Бог основывает вечные истины и они зависят от Него в своем существовании и свойствах. Это предполагает, что Бог вполне мог *отказаться* от утверждения вечных истин, что Он мог сделать так, что они не были бы истинными. Это предполагает, что Бог вполне мог сделать так, чтобы они были ложными, сделав так, что их отрицания были истинными. Но если бы Бог мог сделать все это, то вечные истины могли бы быть ложными, а если бы они могли бы быть ложными, то они не были бы необходимыми.

Центральное утверждение Декарта заключается в том, что божественные могущество и свобода должны быть бесконечными, т. е. не должны иметь ограничений: «Божественное могущество, — говорит он, — не может быть чем-либо ограничено». Почему он счита-

* Русский пер. приводится по: Декарт Р. Письмо к М. Мерсенну // Там же. С. 590. — Прим. пер.

ет, что божественное могущество не может быть ограничено? Я думаю, потому, что он верит в то, что Бог — независимое первое сущее во вселенной, от Кого зависит *все*, включая вечные истины:

Математические истины, кои Вы именуете вечными, были установлены Богом и полностью от него зависят, как и все прочие сотворенные вещи. Ведь утверждать, что эти истины от него не зависят, — это то же самое, что приравнивать Бога к какому-нибудь Юпитеру или Сатурну и подчинять его Стиксу или же мойрам (Письмо к М. Мерсенну. 15 апреля 1630 г.)^b.

В другом месте он добавляет, что вечные истины «истинны или возможны только потому, что Бог знает их как истинные или возможные. Они неизвестны Богу в качестве истинных таким образом, из которого бы вытекало, что они истинны независимо от Него» (Письмо к М. Мерсенну. 6 мая 1630 г.). Они зависят от Бога, во-первых, в своем бытии: «Вы спрашиваете, что именно сделал Бог, чтобы их сотворить. Я отвечаю: он создал их уже тем, что пожелал их существования и постиг его от века...» (Письмо к М. Мерсенну. 27 мая 1630 г.). Но они также зависят от Него в своей *истинности*. Я думаю, что в данном месте Декарт отчетливо видел близкую связь между зависимостью и *могуществом* или *контролем*. Декарт не уклоняется от обозначенного следствия: если вечные истины на самом деле зависят от Бога, то они должны быть в Его власти. Каждая вечная истина должна быть такой, что во власти Бога сделать ее ложной. Соответственно, Бог был «волен сделать ложным то, что все линии, проведенные из центра окружности к ее периферии, равны»: могущество Бога не ограничено даже вечными истинами логики и математики.

Декарт утверждает, что *все* зависит от Бога. Но тогда вечные истины зависят от Него. Далее он говорит, что если вечные истины зависят от Бога, то они находятся в Его власти: он мог бы сделать их ложными. Согласно ограниченному POSSIBILISMU, *модальные* пропозиции (пропозиции, приписывающие модальность другим пропо-

^b Из этой, а также из предшествующих и последующих цитат следует, что Плантинга не совсем прав, настаивая на том, что, по Декарту, «не следует с очевидностью, что было такое время, когда абстрактные объекты не существовали, и что они начали существовать» (см. выше). Напротив, эти цитаты подтверждают, что Декарт был абсолютным креационистом. — *Прим. ред.*

зициям) находятся в божественной власти: от Бога зависит, является ли пропозиция необходимой, контингентной или невозможной. Однако сами вечные истины не находятся во власти Бога. Согласно этой точке зрения, Бог не мог сделать так, чтобы

$$(19) 2 \times 4 = 8$$

было *ложным*. Все, что Бог мог бы сделать, так это только следующее: Он мог бы сделать это утверждение случаем того, что Он *мог бы* сделать (19) *ложным*. Он мог бы сделать это утверждение *возможно* *ложным*. Но это в лучшем случае была бы незначительная и неблагодарная уступка глубокому Декартову убеждению в том, что *все* вещи зависят от Бога и поэтому находятся в Его власти. Я думаю, что на самом деле он хотел сказать не то, что Бог мог сделать (19) *возможно* *ложным*, но что Он мог сделать это утверждение *ложным*, а на самом деле *необходимо* *ложным*.

И в этом случае Декарт не говорил просто о математических истинах — он хотел сказать, как я считаю, что *все* истины подчинены Ему. Например, Бог мог сделать так, чтобы утверждение

$$(20) \text{ Бог сотворил Декарта, но Декарт не был сотворен}$$

было бы истинным. Он мог бы сделать так, чтобы «контрадикторные высказывания были бы истинными одновременно». *Каждая* истина находится во власти Бога, и поэтому ни одна истина не является *необходимой*.

Декарт признает, что здесь уже кроется проблема: «Я обращаюсь к трудности постижения того, каким образом для Бога было свободным и безразличным сделать истинным так, чтобы три угла треугольника были равны двум прямым или чтобы контрадикторные высказывания не могли бы быть истинными одновременно». Сложность заключается в том, что некоторые пропозиции с очевидностью кажутся невозможными — мы не можем рассматривать их, не считая их невозможными: «Я согласен с тем, что существуют противоположности, настолько очевидные, что мы не можем представить их в своем уме, не считая их полностью невозможными, наподобие того, что Вы предположили: “Бог мог бы сотворить создания, независимыми от Него”» (Письмо к М. Мерсенну. 26 мая 1630 г.). Мы так сотворены Богом, что мы не можем рассматривать утверждение

(20) или принимать его, пока наш разум не сочтет его вполне-таки невозможным — не просто ложным, а невозможным. Однако факт заключается в том, что оно не невозможно, и если мы хотим доискаться до истины в этом вопросе, нам *не* следует представлять его в нашем уме. «Но если мы бы знали о необъятности божественной силы, нам бы не следовало думать об этом», ибо поступать так означает быть принужденным верить в ложь. Перефразируя Раскольникова, если Бога нет, то все возможно*. Согласно Декарту, то же самое справедливо и в том случае, если Бог *существует*.

В. ЗАЩИЩАЯ ДЕКАРТА

Что мы должны сказать о Декартовом универсальном поссибилизме? Никто не отрицает его популярный призыв. Сотни студентов считали очевидным, что Бог независим, а если Он независим, то все (абсолютно все) находится в его власти. И, разумеется, есть что сказать в пользу любой идеи, которую поддерживал такой великий философ, как Декарт. Но у данной идеи имеются и неприятные черты. Гарри Франкфурт, например, выдвинул основания, по которым Декартово утверждение — о том, что вследствие бесконечного божественного могущества ни одна пропозиция не является необходимой, — является *бессвязным*:

Утверждение человека о том, что он чего-то не может понять, часто всецело понятно, и есть хорошие основания считать, что это так. Однако в настоящем случае это утверждение необычно и проблематично. Декартом предполагается, что утверждение о существовании бесконечно могущественного существа влечет за собой возможность того, что логически невозможно. Но если оно вызывает это следствие по необходимости, то утверждение о том, что Бог обладает бесконечным (и потому непостижимым) могуществом, само представляется непостижимым. Ибо оказывается, что понятию бесконечно могущественного сущего, как его использует Декарт, не может быть приписано ни одно когерентное значение, т. е. понятие сущего, для которого логически невозможное возможно. А если это так, то для нас не более возможно узнать или поверить в то, что

* Кажется, Плантинга ошибся, приписав эту мысль Раскольникову. Плантинга приводит краткое резюме взглядов Ивана Карамазова. — *Прим. пер.*

Бог *обладает* бесконечным могуществом, чем, согласно Декарту, понять это могущество. Если мы не можем понять «бесконечное могущество», мы также не можем понять утверждение о том, что божественное могущество бесконечно, и поверить в него¹⁰.

Это, однако, представляется неверным. Во-первых, Декарт не намеривался утверждать, что для Бога логически невозможное возможно, — напротив, он хотел сказать, что ничто не является логически невозможным. Он не хотел сказать, что, например, противоречивые высказывания логически невозможны, но возможны для Бога, напротив, он утверждал, что противоречия в действительности возможно истинны, потому что в силах Бога сделать их истинными.

Сказанное другими может быть непостижимым для нас по крайней мере в двух смыслах. Во-первых, могут сказать или записать ряд слогов, которые мы не сможем составить в слова какого-либо языка, известного нам. Если, например, настойчиво пробормочут: «Варкалось. Хливкие шорьки пырялись по наве»*, — сказанное окажется непостижимым. У нас могут возникнуть схожие трудности, если, напротив, утвердительно пробормочут такое предложение, как: «Нет само ничтоет». Здесь перед нами английские (русские в нашем случае — *Прим. пер.*) слова, но они использованы здесь таким необычным образом, что мы не в состоянии вычленив в них пропозицию, которую бы они выразили и утверждали. В обоих этих случаях можно иногда прийти на помощь затруднению: нам могут сказать, что же имеется в виду под этими дельфическими изречениями. Но сказанное Декартом непостижимо не в этом смысле. В сущности, он сказал следующее:

(21) Поскольку Бог обладает неограниченным могуществом,
постольку нет необходимых истин,

и в построении этих слов нет никакой трудности. Совершенно ясно, какая пропозиция утверждается.

Сказанное может быть непостижимым для нас и в другом смысле: можно в совершенстве составить слова в знакомой манере для выражения пропозиции, которую мы не в состоянии постигнуть или

* Строки из стихотворения Л. Кэрролла «Бармаглот». См. прим. пер. к главе 5. Разум и вера в Бога (раздел IV, раздел А), с. 255. — *Прим. пер.*

понять. Возможно, она будет включать непостижимые понятия, тогда пропозиция будет для нас непостижимой, как положение о том, что

- (22) Ни одна частица не обладает и мгновенным положением, и мгновенной скоростью,

будет непостижимым для того, кто не знаком с понятиями мгновенных положения и скорости. Но Декартово утверждение не относится к этому виду. Большинство из нас обладают достаточно адекватным пониманием понятий в его утверждении. В приведенной цитате Франкфурт высказывает предположение, что «бесконечное могущество» не выражает понятия, которое мы постигаем, однако это кажется ошибочным. Бог обладает бесконечным могуществом, если и только если каждая пропозиция находится в Его власти: если и только если для каждой пропозиции p имеется действие A , которое может осуществить Бог, и это действие таково, что если Бог совершает A , то p истинно. Ни одно из понятий, задействованных в нашем случае, не превышает возможностей нашего понимания. Мы вполне можем понять утверждение (21) и не в состоянии понять, как оно может быть *истинным*. Иными словами, оно представляется очевидно ложным или даже очевидно невозможным. И, разумеется, Декарт признавал это: он соглашался с тем, что, когда мы рассматриваем такую пропозицию, как

- (23) $2 \times 4 = 7$,

она представляется нам очевидно невозможной. Поэтому утверждение о том, что ни одна пропозиция не является невозможной, сама кажется совсем ложной или невозможной. Но это — не то же самое, что непостижимость.

Должны ли мы утверждать, что универсальный поссибилизм *некогерентен*? Некогерентность — скользкое понятие. Не любое необходимо ложное понятие является некогерентным: человек, утверждающий, что, скажем, каждое четное число является суммой двух простых, не заявляет что-то некогерентное, даже если кажется, что оно необходимо ложно. После воспроизведения подсчетов я могу поверить в то, что $26 \times 431 = 12\,106$, — это мое убеждение не является некогерентным, хотя оно необходимо ложно. Что же такое некогерентность? Может быть, трудно дать общий ответ, но примеры обнаруживаются с легкостью. Теолог, находящийся под влиянием

Тиллиха или Канта, может утверждать: Бог есть — хорошо; но совсем ничего — даже того, что Он существует, — нельзя сказать о Нем. Ясно, что это некогерентно, ибо утверждающий заявляет, что никакие утверждения определенного рода не могут быть сделаны, хотя его собственное утверждение принадлежит именно к этому роду. Но то, что говорит Декарт, не является некогерентным в этом смысле. Наш теолог может также утверждать следующее:

(24) Бог превосходит человеческий опыт,

следовательно,

(25) Ни одно из наших понятий не применимо к Богу.

Но тот, кто делает подобный вывод, вынужден предположить, что наши понятия, превосходящие человеческий опыт, применимы к Богу. А если так, то вывод ложен. Здесь некогерентность состоит в том, что предлагается такой вид доказательства, в котором, принимая одну из посылок, мы вынуждены отрицать вывод^c.

В процитированном выше отрывке Франкфурт обвиняет Декарта в том, что тот впал в этот вид некогерентности: «Декартом предполагается, что утверждение о существовании бесконечно могущественного существа влечет за собой возможность того, что

^c Плантинга, скорее всего, имеет в виду кантовский принцип *als ob* — полную законность мыслить что-либо, предполагая его действительность, но никак не настаивая на ней. В применении к теологии этот подход имел, несомненно, деструктивные последствия (так, последователь Канта Ф. Форберг прямо утверждал, что верующим следует считать того, кто выполняет нравственный закон, исходя из того, что Бог как бы существует, но никоим образом не настаивая на Его актуальном существовании, а именитый итальянский постмодернист Дж. Ваттимо и сейчас предлагает в качестве альтернативы традиционной вере лишь веру в то, что можно верить), но некорректно считать, что в данном случае работает принцип самоопровергаемости последовательного скептика (который должен скептически относиться и к самому своему скептицизму). Ведь предполагаемый последователь Фихте «или» Канта (что, нельзя не отметить, отнюдь не одно и то же) не опровергает своего утверждения о том, что признавать существование Бога для субъекта хорошо, независимо от того, есть Он или нет. Не совсем убедительно и опровержение апофатика, который лишь «примеряет» наши понятия к Богу, а не утверждает их применимость к Нему. — *Прим. ред.*

логически невозможно». Можно представить, что Декарт защищался бы следующим образом:

(26) Бог бесконечно всемогущ.

(27) Из того, что Бог бесконечно всемогущ, следует, что ни одна пропозиция не является необходимо истинной.

Следовательно,

(28) Ни одна пропозиция не является необходимо истинной.

Если бы Декарт предложил такое доказательство, то его можно было бы обвинить в некогерентности, по крайней мере если бы он понимал логический термин «влечет» в его обычном значении. Ведь, принимая (27), он вынужден утверждать:

(29) Пропозиция: *Если Бог бесконечно всемогущ, то нет необходимых истин* является необходимой истиной.

В этом случае принятие им одной из посылок доказательства вынуждает его отрицать вывод. Но почему Декарт должен защищаться таким образом? Почему бы нам не предоставить ему выгоду сомнения и не посмотреть, как он скажет:

(26) Бог бесконечно всемогущ.

(30) Если Бог бесконечно всемогущ, то ни одна пропозиция не является необходимо истинной.

Следовательно,

(28) Нет необходимых истин?

Все, что нужно было бы Декарту для такого доказательства, это *истинность* утверждения (30), не его необходимость.

Но не вынужден ли он признать существование необходимых истин самым фактом предоставления доказательства? Вышеприведенный аргумент включает в себя (является примером) *modus ponens*; в представлении подобного аргумента и утверждении, что он имеет силу, не вынужден ли Декарт признать существование необходимой истины соответствующего условного высказывания доказательства? Не должен ли он предположить, что

- (31) Если Бог бесконечно всемогущ и если вследствие Его бесконечного всемогущества не существует необходимых истин, то и нет никаких необходимых истин

само является необходимой истиной? Сложно понять почему <это может быть так>. Без сомнения, он вынужден признать *истинность* (31), но на каком основании он должен предполагать, что это утверждение — необходимая истина? Разумеется, он не в состоянии объяснить валидность этого доказательства в терминах необходимости соответствующего условного высказывания, но это не означает, что он совсем не может объяснить этого. Например, он может сказать, что аргумент имеет силу, если он — подстановочный пример доказательства по такой форме, когда никакие подстановочные примеры не обладают истинными посылками и ложным заключением. Здесь имеются проблемы; но, возможно, они не более непреодолимы для Декарта, чем для современных логиков, которые и предложили это объяснение валидности. Поссибилизм Декарта не заставил бы его отказаться от стандартной логики (логики первого порядка) или от ее обычного применения. Он может утверждать истинность всех ее теорем и их примеров, ему только необходимо отказаться от того добавления, что они — *необходимо* истинны. Он может принять как валидные все доказательства, сделанные в терминах стандартной логики — ему только нужно отказаться от того утверждения, что их соответствующие условные высказывания являются необходимыми.

Но каким образом ему станет известно, что такие пропозиции, как (31), истинны? Каким образом *мы* знаем, что они истинны? Возможно, мы знаем об этом, потому что мы просто *видим*, что они не могут быть ложными, поскольку, в сущности, мы видим, что они *необходимо* истинны. Возражение Декарта заключалось бы в том, что мы видим не их необходимость, но только их истинность, и он мог бы понимать это так же ясно, как и мы. Бог сделал нас такими, что мы видим истинность утверждения (31) и родственных ему высказываний, мы так устроены, что не можем не поверить в (31), когда сталкиваемся с ним. Но мы смешиваем это принуждение к вере (факт, говорящий о нас и нашей нозтической структуре) с принуждением для пропозиции быть истинной. Факт состоит в том, сказал бы Декарт, что мы не можем не верить в (31), и мы на самом деле понимаем, что эта пропозиция истинна. Из этого не следует, что она является необходимой

истиной. Поэтому он утверждал бы, что знает истинность (31) так же, как и другие. А остальные из нас, он полагал бы, путают принуждение с нашей стороны верить в подобные пропозиции с принуждением со стороны Бога сделать их истинными. Во всем этом ничто не представляется некогерентным в прямом смысле слова.

Соответственно, точка зрения Декарта ни непостижима, ни некогерентна. Самое большее, что мы можем здесь объективно сказать, — это то, что она весьма контринтуитивна: у нас есть сильная склонность верить в такие пропозиции, из которых следует ложность его подхода. Это Декарт признавал, но дальше он не двигался. В известном смысле о позиции Декарта должно сказать больше, нежели об учении о божественной простоте. Декарт признает, что настоящую проблему в связи с божественными суверенитетом и самодостаточностью представляет понятие божественного *контроля* — что подвластно Богу, а что нет. Он утверждал, что существуют пропозиции, свойства и весь остальной «платоновский рой». Однако он четко понимал, что при рассмотрении этих объектов и божественного суверенитета имеет значение вопрос о том, подвластны ли они Богу или нет. Поэтому он утверждал, что все истины об этих абстрактных объектах *находятся* в божественной власти. Если не понять того, что тема божественной власти ключевая, то поборник божественной простоты не позволит верно диагностировать ситуацию. Декарт ясно понимал эту ситуацию: он понимал, что, если мы со всей серьезностью примем интуицию суверенитета-самодостаточности, мы будем обязаны допустить, что каждая пропозиция подвластна Богу. Но тогда мы будем обязаны принять универсальный попперизм. Как сказал Реверенд Анджо Мэкрел, «конечное доказательство божественного всемогущества состоит в том, что Ему не нужно существовать, для того чтобы нас спасти»¹¹.

V. БОЖЕСТВЕННАЯ ПРИРОДА

Итак, согласно Декарту, у Бога нет никакой природы, т. е. ни одно из Его свойств не является для Него *сущностным*. Нет такого свойства, которым бы не обладал Бог: если каждая пропозиция находится в Его власти, то и каждая пропозиция, приписывающая Ему свойство, также находится в божественной власти. Но тогда для каждого свойства *P*, которым обладает Бог, имеется нечто, что Он

мог бы сделать в отношении него, некое действие, которое Он мог бы предпринять, такое, что если бы Бог осуществил это действие, то Он бы не обладал свойством *P*. Наш последний вопрос состоит в следующем: должны ли мы вслед за Декартом предоставить полную власть интуиции суверенитета-самодостаточности и тем самым отрицать то, что у Бога есть природа?

А. КОНФЛИКТ ИНТУИЦИЙ

Первое, что мы должны признать: эта точка зрения на самом деле в высокой степени контринтуитивна. Если у Бога нет природы, то нет свойства, которым Он мог бы не обладать и которого могло бы Ему не доставать. Поэтому для любой пропозиции *p* Бог мог бы обладать свойством знания этой пропозиции. Он мог бы осуществить, сделать истинным, чтобы Он был лишенным могущества, не обладал знанием, был безнравственным, но в то же время был всемогущим, всеведущим и морально совершенным. Он мог бы сделать так, чтобы у Него была природа, и так, чтобы у Него была природа и не было ее. Он мог бы сделать так, чтобы Он не существовал, но продолжал бы быть необходимым сущим. Он мог бы сделать так, чтобы мы знали, что Бог существует, но не верили в это, чтобы мы знали, что Бог существует, но также и не существует. С этой точки зрения логически возможно, как предположил Гарри Франкфурт, чтобы Бог знал, что Он не существует^d.

^d Хотя учение о том, что у Бога нет природы, действительно «контринтуитивно», всерьез рассматривать возможности Бога при допущении ее отсутствия, как и Его собственного несуществования, «контррационально». Почтительно же цитированный Плантингой афоризм Мэкрела на деле не столько метафизический, сколько ернический: он напоминает старинный рисунок датского карикатуриста-коммуниста Херлупа Битструпа, где дьявол советует Богу задумываться, стоит ли давать разум человеку, который может додуматься до того, что Его нет. Из этого видно, что несмотря на весь свой кальвинистский, а потому и «контркатолический» настрой Плантинга является преемником тех средневековых схоластов, которые решали спекулятивные паззлы типа того, не может ли Бог согрешать, если Он всемогущ, или не может ли Он сделать бывшее небывшим и т. п. (последнее подробнейшим образом рассматривается ниже). Несомненно, что и пристрастие к возможному миру отражает увлечение той же самой «занимательной метафизикой». — *Прим. ред.*

Разумеется, Декарт утверждал бы^е, что эти возмутительные предположения вероятно истинны, т. е. не необходимо ложны. Бог мог бы сделать так, чтобы они оказались истинными. Он не утверждал бы, что они могут быть истинными в том смысле, что нам кажется, что они *истинны*. На самом деле все, что он утверждал бы, предполагает, что мы знаем, что они *неистинны*. Они возможны логически, но не эпистемически. Теперь мы должны задать следующий вопрос: каким образом, с точки зрения Декарта, мы можем знать, что эти странные положения дел не являются ни актуальными, ни возможными? Например, как мы знаем, что мы и не верим в то, что Бог любит нас, и не знаем, что Он не любит? Верно, мы не верим в то, что Бог не любит нас, и мы знаем, что мы не верим в это; но почему позволяет ущемлять наши взгляды таким вопросом, как знаем ли мы это? С теперешней точки зрения, все это выглядит вполне непротиворечащим (поскольку все это совместимо с чем угодно) и нашей вере, и нашему знанию о том, что Бог не любит нас. Есть ли у верующего с этой точки зрения основания отрицать атеизм? Разумеется, верующий верит в Бога, но Бог мог бы сделать так, чтобы Он существовал и не существовал, чтобы теизм и атеизм были оба истинными. Откуда нам известно, что Бог не сделал этого?

Как кажется, мы не можем апеллировать в данном случае к тому, что Бог многое сказал нам о Себе и не является обманщиком. Он сказал нам, например, что Он любит нас и что Он хочет, чтобы мы любили друг друга. С рассматриваемой точки зрения возможно, чтобы Он был абсолютно честен, когда говорил это, но чтобы Он и не любил нас, и не хотел, чтобы мы любили друг друга. Может быть, на самом деле Бог ненавидит нас, и мы, следуя примеру, будем ненавидеть друг друга. Откуда мы знаем, что это не так?

^е Здесь и далее используется условное наклонение, тогда как в оригинале — простое настоящее время, поскольку Декарт для Плантинги, вероятно, так же современен, как и его коллеги. Однако мы не уверены, что Декарт и в настоящее время «утверждает» то, что он утверждал когда-то или мог бы утверждать, ибо нам все-таки неизвестны его мысли в настоящий момент (он вполне мог успеть что-то и передумать), к тому же не все читатели этой книги одинаково убеждены в личном бессмертии, а потому есть основание говорить о Декарте, как и о других классиках философии, как о лицах, творивших все-таки в прошлом. — *Прим. ред.*

Ответ Декарта не совсем ясен, но, возможно, он заключался в следующем. На самом деле Бог сделал определенные пропозиции истинными, а другие ложными:

Математические истины, кои Вы именуете вечными, были установлены Богом... <...> Прошу Вас, не опасайтесь утверждать повсюду публично, что именно Бог учредил эти законы в природе, подобно тому как король учреждает законы в своем государстве (Письмо к М. Мерсенну. 15 апреля 1630 г.).

Более того, Бог сотворил нас такими, что мы вынуждены или по меньшей мере побуждены верить в некоторые из этих истин. Далее:

Среди указанных законов нет, в частности, ни одного, который мы не могли бы постичь, если наш ум направит на это свое внимание, и все они *врожденны нашему разуму* точно так же, как король запечатлел бы свои законы в сердцах своих подданных, если бы его могущество ему это позволило (Там же)*.

Он сотворил нас такими, что мы принуждены верить в то, что если Бог существует, то неверно, что Его нет; мы обнаруживаем себя неспособными верить в то, что Бог знает, что Он не существует, или в то, что Он существует и не существует. Когда мы представляем себе или рассматриваем такую пропозицию, как $2 + 1 = 3$ или *Бог не знает, что Его нет*, они выражают своего рода светящуюся ауру «ясности и понятности», говоря словами Локка, или выражают своего рода ясность и отчетливость, как говорит Декарт. И когда мы верим в утверждение, выражающее такую ауру, можно сказать о нас, что мы знаем его в собственном смысле слова. Поэтому мы знаем, что Бог не может существовать и не существовать. Даже если эта (последняя) пропозиция не является необходимо истинной.

Но не может ли тот же самый неприятный вопрос возникнуть снова? Декарт сказал бы, *возможно*, чтобы

* Русский пер. приводится по: *Декарт Р.* Письмо к М. Мерсенну. Амстердам, 15 апреля 1630 г. // Там же. С. 588–589. — *Прим. пер.*

- (32) Бог сделал p истинным и сотворил в нас мощную склонность верить в p ; мы верим в p ; и если мы верим в p , мы знаем p

и

- (33) Мы не знаем p , и p на самом деле ложно

должны были бы быть истинными. Так откуда мы знаем, что оба утверждения не могут быть истинными? На самом деле нет никакой разницы, какой ответ дал бы Декарт, тот же самый вопрос можно повторить. Декарт признал бы, что с этой точки зрения возможно, чтобы

- (34) $2 + 1 = 3$

было бы ложным. Итак, мы спрашиваем: откуда вам известно, что это утверждение *неложное*? Он ответил бы, что исходя из некоего основания R . Тогда мы возражаем: вы признаете, что возможно, чтобы R было бы истинным, а (34) ложным. Тогда откуда вы знаете, что эта возможность *неактуальна*?

Итак, подобный вопрос всегда будет возникать. Но не означает ли это, что Декарт не может когерентно утверждать, что знает, что (34) истинно? Я думаю, нет. Откуда *мы* знаем, что

- (35) Если, если p , то q , и p , то q *

истинно? По-видимому, не из вывода из других пропозиций, более очевидных и известных нам лучше; мы просто видим, что оно истинно и не может быть ложным. Почему же Декарт не мог бы ответить схожим образом, за вычетом «не может быть ложным»? Ему известны (34) или (35) не на основании доказательства, как и любому из нас. Поэтому ему не нужен ответ на вопрос: «Откуда вы знаете, что эти странные возможности неактуальны?» Он может утверждать, вполне обоснованно, что он просто знает, что они неактуальны. Следовательно, это возражение неубедительно.

Однако первое возражение остается в силе. Если Декарт был прав, то каждая пропозиция истинна в возможности. Но если мы

* Имеется в виду *modus ponens* в виде записи его как логической теоремы: $((p \rightarrow q) \& p) \rightarrow q$. — Прим. пер.

знаем хоть что-нибудь о модальности, мы знаем, что некоторые пропозиции, например

(36) Бог знает, что Он не существует,

невозможны. Конечно, Декарт признавал, что «существуют противоположности, настолько очевидные, что мы не можем представить их в своем уме, не считая их полностью невозможными, наподобие того, что Вы предположили: “Бог мог бы сотворить создания независимыми от Него”» (Письмо к М. Мерсенну. 26 мая 1630 г.). Он просто утверждал: мы знаем, что эти противоположности *не* невозможны, на иных основаниях. Мы знаем это, потому что знаем, что Бог независим и всемогущ. Итак, если сократить до существенного, этот аргумент имеет следующий вид:

(37) Бог всемогущ.

(38) Если Бог всемогущ, то Его могущество абсолютно безгранично.

(39) Если могущество Бога абсолютно безгранично, то Он может сделать утверждение (36) истинным.

(40) Если Бог может сделать истинным утверждение (36), то (36) может быть истинным и возможным.

Следовательно,

(41) Утверждение (36) возможно.

Точнее, принимая во внимание то, что Декарт понимал божественное всемогущество как следствие Его суверенитета, его аргумент можно было бы сформулировать так:

(42) Бог независим.

(43) Если Бог независим, то все зависит от Него.

(44) Если все зависит от Бога, то все истинны находятся в Его власти.

(45) Если все истинны находятся во власти Бога, то утверждение (36) может быть истинным и возможным.

Следовательно,

(41) Утверждение (36) возможно.

Утверждение (42) нельзя отрицать с точки зрения христианского тезиса; (45) представляется совершенно очевидным; у (43) и (44) имеется по меньшей мере какая-то интуитивная поддержка. Однако, как было замечено выше, *modus ponens* одного становится *modus tollens* другого. У (43) и (44) имеется по меньшей мере какая-то поддержка, но она есть и у

(46) Утверждение (36) невозможно.

В самом деле, кажется, что у утверждения (46) имеется больше интуитивной поддержки, чем и у (43), и у (44). Декартовский ход рассуждения таков. Представим, как некто рассматривает посылки парадокса Рассела: некоторые свойства экземплифицируют самих себя, а некоторые нет; если так, то имеется свойство самоэкземплификации, у каждого свойства есть противоположное и т. п. Допустим, он замечает, что каждая из посылок обладает хорошей интуитивной поддержкой и что, если они обладают сильной интуитивной поддержкой благодаря самой форме доказательства, из них следует

(47) Имеется свойство, которое и экземплифицирует себя, и нет.

Наконец, допустим, что этот некто приходит к выводу (возможно, сбивтый с толку путаницей), что мы обязаны принять утверждение (47), несмотря на то, что оно представляется самоочевидно ложным. Этот человек забыл, что доказательство обратимо. Мы не обязаны принимать вывод; напротив, мы можем отрицать одну из посылок или одну из форм доказательства, по которой делается это следствие.

То же самое относится и к Декартову рассуждению. Он полагает, что нам следует отказаться от утверждения (46) вследствие (43) и (44). Он признает, что мы весьма склонны принимать (46); трудно понять, как эта пропозиция может быть ложной; при ее рассмотрении у нас имеется мощная и почти непреодолимая сила принять ее. Тем не менее мы должны отклонить ее, потому что ее отрицание следует из пропозиций (43) и (44). Но каким образом последние

пропозиции лучше удостоверены, чем те, которые допускают (46)? Каким образом может быть, что их притязание на нашу веру сильнее? Дело не в том, что будто (43) и (44) нам просто *даны* в качестве установленных заранее утверждений, тогда как у других пропозиций, таких как (46), нет ничего, кроме интуитивной поддержки, на которой они могут основываться. Основание, на базе которого Декарт допускает, что (43) и (44) истинны, заключается в том, что они по размышлении кажутся очевидными так, как по размышлении кажется очевидным, что несуществующие вещи не существуют или что все, обладающее свойствами, существует. Но, разумеется, (46) кажется по размышлении по крайней мере таким же очевидным. Источник и мотивировка таких конфликтующих предположений та же: каждое из них представляется интуитивно возможным. Поэтому на самом деле у нас здесь налицо конфликт интуиций. Вопрос состоит в том, какие утверждения обладают более сильной интуитивной поддержкой: (43) и (44) (или (38) и (39)), с одной стороны, или же (46) — с другой? Конечно, я не могу говорить за Декарта; с моей точки зрения, кажется, что (46) настолько же непоколебимо и ясно и неотразимо, как и любая другая наша интуиция, — гораздо более неотразимо, чем (43) или (44). Следовательно, нам следует принять (46) и отклонить (43) и (44).

Может ли быть так, что человек обнаружит, что он сильнее склонен верить в (46), чем в (43) или (44), и тем не менее быть рациональным или же рационально обязан отклонить (46) в пользу (43) и (44)? Допустим, что я воспринимаю Библию как речь Бога, обращенную к нам, и признаю тем самым, что Он учит нас важным истинам. Допустим, я верю в

(48) Чему бы ни учила Библия, истинно.

Допустим, я также верю в

(49) Библия учит тому, что утверждение (46) ложно.

Допустим также, что Библия учит, что та мощная склонность верить в (46), имеющаяся у нас, представляет собой результат того своевольного и греховного состояния, в которое впало человечество. Наконец, допустим, что бы я ни думал о (46), я нахожу, что я побужден верить в это утверждение сильнее, чем в (48) и (49),

когда размышляю о *них*. Что мне следует делать при этом? Поступлю ли я правильно, если поверю в (48) и (49), хотя они противоречат (46), которое обладает большей интуитивной поддержкой? Для изменения ситуации представим себе, что вы исследуете наркотики, изменяющее настроение и состояние сознания. Вы сталкиваетесь с таким наркотиком, который вызывает непреодолимую склонность верить в то, что *modus ponens* неверен и его условные высказывания ложны. Вы проводите масштабный эксперимент: в 1 000 случаев из 1 000 наркотик производит эту неизбежную склонность обнаруживать, что *modus ponens* очевидно ложен^f. Вы сами принимаете наркотик. Сначала вы замечаете тень сомнения, закрадывающегося в отношении *modus ponens*, затем — существенное беспокойство, а по прошествии 10 минут вы обнаруживаете, что весьма склонны считать его ложным. Этот принцип кажется вам настолько же невероятным, как и любое противоречие, и чем больше вы думаете о нем, тем очевиднее для вас его ложность. На самом деле ложность правила кажется гораздо яснее и очевиднее, чем то, что вам известно о наркотике. Что вам следует делать? Сейчас нет места обсуждать этот вопрос (так говорят, когда ответ неизвестен), позвольте сказать только, что в этих условиях никоим образом не очевидно, что следует отрицать *modus ponens*. Точно также никоим образом не очевидно, что было бы неразумно отрицать (46) на таких основаниях, как (48) и (49), даже тем, у кого имеется более сильная склонность принимать (46), чем (48) и (49)^g.

^f На всякий случай: *modus ponens*, соответствующий первой фигуре силлогизма в школьной логике, позволяет из правила $A \rightarrow B$ и A (антецедент) вывести B (консеквент), например из того, что все металлы — токопроводники, а свинец — металл, следует что свинец также токопроводник; контрарный ему «по рисунку» *modus tollens*, или рассуждение от противного, позволяет вывести из того, что все камни должны тонуть в воде, а дерево не тонет, что дерево — не камень, т. е. вывести отрицательное суждение. — Прим. ред.

^g «Когерентность» этого высказывания от обычного ума ускользает, так как было бы вполне понятно, о чем идет речь, если бы в данном контексте утверждалось, что (48) и (49) убедительнее, чем (46), но утверждение, что (46) предпочтительнее, чем (48) и (49), даже если оно убедительнее их, ставит в тупик. Вероятно, Плантинга, профессионально разбирающийся в логике, подразумевал что-то другое, чем то, что стоит в его тексте. — Прим. ред.

Но, разумеется, Декарт не выступал в поддержку (43) и (44) в такой манере. Он просто считал бы, что они интуитивно очевидны. Вопрос состоит в следующем: что *более* интуитивно очевидно, (46) или (43) и (44)? Конфликт разгорается между двумя интуициями: интуицией о том, что некоторые пропозиции невозможны, и интуицией о том, что если Бог неподдельно независим, то возможно все. Но когда суть дела сформулирована так плохо, мне кажется, что никакого дела-то и нет. Очевидно, возможно не все, например очевидно невозможно, чтобы Бог был всеведующим и в то же время совершенно ничего не знающим. И это гораздо очевиднее, чем (43) или (44). Нам следует держаться того, что утверждение (36), вероятно, не истинно, а его отрицание является необходимой истиной. Но тогда у Бога имеется по меньшей мере одно сущностное свойство: неведение о том, что Он не существует. Следовательно, нам следует решительно утверждать, что у Бога есть природа и что возможно не все, даже для Него.

В. БОЖЕСТВЕННАЯ ПРИРОДА И НЕОБХОДИМЫЕ СУЩИЕ

Богу сущностно не присуще свойство неведения того, что Он не существует, но, разумеется, у Него имеется множество других <свойств>. Например, Он *сущностно* обладает существованием: Бог таков, что существует в каждом возможном мире, в котором он существует. Но традиционно христианские теисты утверждали нечто более сильное. Не только невозможно, что Бог существует и не существует, но невозможно, что Он не существует. Как все из нас, Он обладает существованием сущностно, но, в отличие от нас, Его существование необходимо: этим свойством нечто обладает, если и только если оно не может не существовать. Нет такого возможного мира, в котором бы Бога не было. А если так, то пропозиция

(50) У Бога есть природа

эквивалентна пропозиции

(51) Некоторые необходимые пропозиции существуют.

Допустим, что (50) истинно, тогда Бог сущностно обладает свойством *P*. Но тогда

(52) Бог обладает *P*

было бы необходимой истиной, так что (51) истинно. С другой стороны, допустим, что (51) истинно. Тогда имеется по крайней мере одна необходимая пропозиция A . Но из этого следует, что Бог сущностно обладает свойством незнания того, что A ложно, следовательно, (50) истинно. Поэтому, если Бог существует по необходимости, вопрос о том, обладает ли Он природой, эквивалентен вопросу о том, есть ли необходимые истины. Какие же свойства включены в божественную природу? Если, как утверждает большая часть христианской традиции, Бог не может быть лишенным могущества, или морально несовершенным, или не обладать знанием, то Он сущностно обладает полнотой этих качеств: быть знающим, морально совершенным и могущественным будет частью Его природы. Но традиционно утверждалось и большее: Бог не только не может быть лишенным могущества, Он сущностно всемогущ. И Бог не только не может быть незнающим, Он сущностно всеведущ. А именно: Он не верит в ложные пропозиции, и в отношении любой истинной пропозиции p Бог знает p , и так обстоит дело в каждом мире, в котором Он существует. Но допустим, что Бог существует в каждом мире, тогда каждая пропозиция p будет эквивалентна пропозиции о том, что Бог знает p , что в свою очередь эквивалентно тому, что *Бог верит в p* .

Более того, если число 7 или пропозиция *Все люди смертны* существуют необходимо, то Бог сущностно обладает свойством утверждения их существования. Следовательно, это свойство будет частью Его природы. В самом деле, в отношении любого необходимо существующего абстрактного объекта O свойство утверждения существования O является частью божественной природы. Следовательно, сказать: «Да будет число 1; да будет число 2; да будет число 3...» — часть божественной природы. Согласно Кронекеру, Бог сотворил целые числа, а люди уже сотворили все остальные: рациональные, действительные, комплексные и т. д. * Кронекер ошибался

* Леопольд Кронекер (*Leopold Kronecker*, 1823–1891 гг.) — известный немецкий математик. Кронекер был сторонником сведения математики к арифметике целых чисел, которая только, по его мнению, и обладает подлинной реальностью. Вел дискуссию с принципами теоретико-функциональной школы К. Вейерштрасса и теоретико-множественной школы Г. Кантора. Плантинга приводит ставшее знаменитым изречение Кронекера: «Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk».

по двум причинам. Бог не *творил* чисел: вещь сотворена, только если у ее существования есть начало, но ни одно число никогда не начинало существовать. А, во-вторых, другие математические сущности (например, действительные числа) относятся к Богу и человечеству так же, как и натуральные числа. Например, последовательности натуральных чисел — необходимые сущие, они не были сотворены ни Богом, ни кем-либо другим. Тем не менее подобная последовательность такова, что утверждение ее существования является частью божественной природы.

Разумеется, то же самое относится и к другим необходимо существующим абстрактным объектам. Хотя Бог утверждает истинность только некоторых пропозиций, Он все-таки утверждает *существование* их всех, и если ни одна пропозиция не может не существовать, то в отношении любой пропозиции p часть божественной природы состоит в утверждении существования p . То же самое относится к положениям дел и возможным мирам: каждый возможный мир таков, что Бог утверждает его существование. Если возможное не изменяется от мира к миру, то каждый возможный мир таков, что утверждение его существования — часть божественной природы, и нет такого мира, в котором часть божественной природы заключалась бы в утверждении существования мира, отличного от того, который Он на самом деле утверждает. Поэтому в каждом возможном мире Бог утверждает существование тех же возможных миров — тех, что существуют на самом деле, в действительном мире. Разумеется, в каждом возможном мире W Бог утверждает *актуальность* только одного мира: самого W ¹².

Тогда с этой точки зрения исследование сферы абстрактных объектов может быть рассмотрено как исследование божественной природы. Математические объекты получают свое законное место как одни из *loci* теологии. Возможно, этим объясняется высокое уважение, питаемое по отношению к ним во многих ежеквартальных журналах. То же относится и к логике, понимаемой и в узком, и в широком смыслах. Конечно, Бог не нуждается в логике и не использует ее: Он никогда не приходит к знанию пропозиции A посредством вывода ее из пропозиции B . Тем не менее каждая теорема логики (скажем, логики первого порядка с оператором тождества) такова, что ее утверждение является частью божественной природы. И чтобы определить, что пропозиция A эквивалентна (т. е. истинна

в том же мире) пропозиции B , нужно определить, что верить в A и B или не верить ни в A , ни в B является частью божественной природы.

Подводя итоги, я бы хотел поставить следующие вопросы, но не отвечать на них. Возьмем любую необходимую пропозицию, например:

$$(53) \quad 7 + 5 = 12.$$

(53) эквивалентно

(54) Бог верит в (53),

а

(55) Необходимо, что $7 + 5 = 12$

эквивалентно

(56) Верить в то, что $7 + 5 = 12$, является частью божественной природы.

Можем ли мы осмыслить (56) так, что оно в некотором смысле *предшествует* (55)? Может быть, предшествует в объяснительном плане? Можем ли мы объяснить утверждение (55), апеллируя к утверждению (56)? Можем ли мы ответить на вопрос: «Почему (55) истинно?», указав на то, что вера в (53) составляет часть божественной природы? Можем ли мы объяснить необходимость существования числа 7, указывая на то, что утверждение его существования — часть божественной природы? Точнее, есть ли какое-нибудь разумное значение понятия «объяснение», в котором бы (56) было объяснением (55), но (55) не было бы объяснением (56)? Или можем ли мы сказать, что истинность (56) *делает истинным* (55)? Можно ли вообще сказать о паре пропозиций A и B , что A делает истинным B или же что A является объяснением истинности B ? Можем ли утверждать, что (55) *укоренено в* (56)? А если можем, то каков релевантный смысл терминов «объясняет», «делает истинным» и «укоренено в»? Это — хорошие вопросы, и достойные темы для дальнейшего исследования. Если мы сможем ответить на них утвердительно, то, возможно, мы будем в состоянии указать на важную зависимость абстрактных объектов от Бога, хотя необходимые истины об этих объектах и не подвластны Богу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Одно свойство включает другое, если невозможно, чтобы был такой объект, который обладает первым свойством, а вторым не обладает. Таким образом, свойство быть лошастью включает в себя свойство быть животным. Природа объекта может быть понята как конъюнктивное свойство, включающее в качестве составного только те свойства, которые сущностно присущи данному объекту. Соответственно, объект обладает природой, если у него вообще есть какие-либо сущностные свойства. Подробнее о понятии природы см. мою книгу: *The Nature of Necessity* («Природа необходимости»). Oxford: Oxford University Press, 1974. Гл. V.

² *Hart H.* On the Distinction Between Creator and Creature // *Philosophia Reformata*. Toronto, 1979. Vol. 44. P. 184.

³ *Thomas Aquinatis.* Summa Theologiae (далее — *ST*), Ia, q. 3.

⁴ *ST*. Ia, q. 3, а. 8 (* в тексте «Суммы теологии» это место Ia, q.3, а. 7 со — *Прим. пер.*), см. также: *Thomas Aquinatis.* Summa Contra Gentiles (далее — *SCG*), I, q. 18. Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский.* Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонов. М.: Издатель Савин С. А., 2006. С. 40. — *Прим. пер.*

⁵ Н. Уолтерсторф распутывает некоторые сложности в своей статье: *Wolterstorff N.* God Everlasting // *God and the Good*. Eds. Orlebeke C., Smedes L. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. (* Имеется русский пер.: *Уолтерсторф Н.* Бог бесконечен во времени // *Философия религии: альманах* / Отв. ред. В. К. Шохин; Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 212–225. — *Прим. пер.*)

⁶ *Putnam H.* Is Logic Empirical? // *Boston Studies in Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1969. Vol. 5. P. 216–241.

⁷ Letter from Descartes to Mersenne, April 15, 1630 // *Descartes' Philosophical Letters*. Trans. and ed. by Kenny A. Oxford: Clarendon Press, 1970. P. 11. (* Русский пер. приводится по: *Декарт Р.* Письмо к М. Мерсенну. Амстердам, 15 апреля 1630 г. // *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. / Пер. с лат. и франц. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 588. — *Прим. пер.*)

⁸ *Descartes R.* Reply to Objections to Meditation VI // *The Philosophical Works of Descartes*. Transl. by E. Haldane and G. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. Vol. II. P. 250. (* Русский пер. приводится по: *Декарт Р.* Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора. Ответ на шестые возражения // *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. / Пер. с лат. и франц. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 317. — *Прим. пер.*)

⁹ «...я знаю, что Бог — творец всех вещей, истины же эти — некие вещи, а, следовательно, он их творец». *Декарт Р.* Письмо к М. Мерсенну. 27 мая 1630 г.

¹⁰ *Frankfurt H.* Descartes on the Creation of the Eternal Truths // *Philosophical Review*. New York, 1977. Vol. 86. P. 44.

¹¹ *DeVries P.* The Mackerel Plaza. Boston: Little, Brown and Co., 1958. P. 8.

¹² См. мою работу: *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974. Гл. IV.

ГЛАВА 10

О РЕШЕНИИ ОККАМА

Двумя главными учениями западных теистических религий (христианства, иудаизма и ислама) являются представления о божественном всеведении и моральной ответственности людей за по крайней мере некоторые свои поступки. Под первым подразумевается, по видимости, то, что Бог обладает знанием будущего, и поэтому Он предвидит поступки людей, под вторым же — что действия людей свободны. Но божественное предведение (*foreknowledge*) и человеческая свобода, как это известно любому двенадцатилетнему посетителю воскресной школы, как кажется, несовместимы; и по меньшей мере начиная с V в. н. э. философы и теологи размышляли о вопросе, противоречат ли друг другу эти два учения. Я считаю, что, в сущности, есть два способа аргументации в пользу *инкомпатибилизма** — утверждения о том, что эти учения и в самом деле

* В современной англо-американской философии религии основные позиции по вопросу, обладает ли человек свободой воли, можно разделить в зависимости от ответов на два вопроса:

- 1) верна ли концепция детерминизма?
- 2) присуща ли человеку свобода воли?

Те, кто полагают, что концепция детерминизма истинна и при этом человек обладает свободой воли, придерживаются философской теории «компатибилизма» (*compatibilism*) — «совместимости», «сочетаемости», поскольку они считают, что теория детерминизма и понятие свободы воли непротиворечивы, совместимы (сочетаются) между собой. Те же, кто полагают, что теория детерминизма истинна и человек не обладает свободой воли или что понятие свободы воли предполагает тот или иной вариант индетерминизма, придерживаются философской теории «инкомпатибилизма» (*incompatibilism*) — «несовместимости», или «несочетаемости», поскольку они считают, что теория детерминизма и понятие свободы воли противоречивы, несовместимы (не сочетаются) между собой. В свою очередь, мыслителей, придерживающихся

противоречивы: один из них явно ошибочен, а вот второй подает большие надежды. В части I я представляю оба эти подхода, в части II я объясню (и буду поддерживать) ответ на них, данный Оккамом, в части III я отмечу некоторые поразительные выводы, которые следуют из предложенного Оккамом решения проблемы, и, наконец, в части IV я представляю понятие акцидентальной необходимости. Также у статьи приложение, в котором будет представлено возможное объяснение понятия способности что-то сделать.

1. ПРЕДВЕДЕНИЕ И НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОШЛОГО

В трактате «*De libero arbitrio*»* Августин вкладывает в уста Эвodia начало рассуждения:

Если это так, то я бы очень хотел знать, каким образом может быть, чтобы и Бог обладал знанием всего будущего, и человек не грешил бы по необходимости. Ведь всякий, кто говорит, что нечто могло бы произойти иначе, чем это предвидел Бог, разрушает божественное предведение самой бессмысленной нечестивостью. Поэтому, если Бог предвидел, что согрешит человек, с чем должен согласиться любой, признающий со мною, что Бог обладает предведением всех будущих событий, то, если это так, я не говорю, что это сделал Бог, ведь Он совершает только благо, и что грех творения, которого Он создал благим, может нанести вред Богу. Напротив, Бог продемонстрировал Свою благодать в сотворении человека, Свою справедливость в наказании человека, а Свое милосердие в освобождении его. Итак, я не говорю, что Бог не сотворил человека. Но утверждаю, что Бог предвидел, что человек согрешит, что предузнанное Богом происходит по необходимости. Таким образом, как воля может быть свободной в том, в чем видна неизбежная необходимость?¹

концепции несовместимости (несочетаемости), можно снова разделить на две группы: тех, кто придерживаются теории жесткого детерминизма (*hard determinism*), и тех, кто следуют теории либертарианизма (*libertarianism*). Первые считают, что учение о детерминизме истинно и человеку не присуща свобода воли; вторые полагают, что учение о детерминизме ложно и человек обладает свободой воли. — Прим. пер.

* «*De libero arbitrio*» (лат.) — «О свободе воли». — Прим. пер.

(Августин отвечает: «Решительно обвиняешь ты».) Формулировка проблемы Эводием иллюстрирует одно измерение проблемы: понятие свободы таково, что личность S свободна в отношении действия A , только если (1) во власти S осуществить A и отказаться от осуществления A , и (2) из никакого объединения необходимых истин и причинно-следственных законов (неподвластных S) вместе с акцидентальными условиями, находящимися вне власти S , не следует, что S осуществляет A , и из никакого такого объединения не следует, что S отказывается от этого действия. (Я полагаю, что первое из этих условий влечет второе, но не буду доказывать это здесь.) Разумеется, если эти условия отклонить, то поставленная проблема исчезает.

Возможно, главная часть аргумента, представленного Эводием, может быть изложена следующим образом:

- (1) Если Бог заранее знает, что S сделает A , то должно быть так, что S совершит A .
- (2) Если *должно* быть так, что S сделает A , то не в силах S отказаться от A .
- (3) Если S не в силах отказаться от A , то S не свободен в отношении A .

Следовательно,

- (4) Если Бог заранее знает, что S сделает A , то S не свободен в отношении A .

По-видимому, Августин считал этот аргумент озадачивающим. В некоторых отрывках он, как кажется, видит решение, а в других — неохотно принимает его и нехотя поддерживает компатибилистское понятие свободы, согласно которому возможно, чтобы все человеческие поступки были детерминированы, но некоторые из них были и свободными.

Однако, Фома Аквинский видел в аргументе ловушку и заблуждение:

Если Бог знает каждую вещь так, как видит ее в настоящем, то все, что известно Богу, будет необходимо, как, например, из того, что мы видим Сократа сидящим, необходимо следует, что он сидит.

Но это не безусловная необходимость, а обусловленная или, как выражаются некоторые, не *необходимость реального следования*, а *необходимость логического следования*. В самом деле, условный [силлогизм] *Если мы видим, что он сидит, значит, он сидит* — необходимый².

Возможно, понятнее смысл аквиновского рассуждения может быть представлен так:

(1a) Необходимо, что если Бог заранее знает, что *S* сделает *A*, то *S* совершит *A*

и

(1b) Если Бог заранее знает, что *S* сделает *A*, то необходимо, что *S* совершит *A*.

Рассмотрим теперь

(1c) Если Бог заранее знает, что *S* сделает *A*, то *S* совершит *A*.

Аквинат говорит, что утверждение (1a) — истинная пропозиция, выражающая «необходимость последовательности», в ней говорится, и вполне разумно, что консеквент (1c) с необходимостью следует из своего антецедента. С другой стороны, (1b) — это выражение необходимости *консеквента*, в нем утверждается, и это маловероятно, что необходимость консеквента (1c) следует из его антецедента. Фома указывает, что (1a) очевидно истинно, но не имеет отношения к аргументу. С другой стороны, (1b) — это то, что требуется для аргумента, но это утверждение представляется решительно ложным, или, скажем скромнее, кажется, что нет ни малейшего основания поддерживать его.

Если вышеприведенный аргумент неубедителен, то есть другой, более веский, также рассматриваемый Аквином³. Этот аргумент рассматривался многими философами как до, так и после Фомы; особенно ясно он был сформулирован Джонатаном Эдвардсом:

1. Ранее, при рассмотрении природы необходимости, я заметил, что для вещей, существовавших в прошлом, их прошлое существование теперь является необходимым... поскольку они уже несомненно существовали,

- невозможно теперь, чтобы то, что они существовали, стало бы чем-то иным, кроме истины.
2. Если существует такая вещь, как божественное предведение воления свободных действующих лиц, то, предположительно, это предведение уже и давным-давно существовало, и поэтому теперь его существование необходимо; теперь же в высшей степени невозможно, чтобы было иначе, чем то, что это предведение должно быть или должно было быть.
 3. Из этого очевидно, что вещи, неразрывно связанные с необходимым, сами были необходимыми. Как то утверждение, истинность которого необходимо связана с другим необходимо истинным утверждением, само является необходимо истинным. Утверждать иное будет противоречием, как утверждение о том, что связь была неразрывной, хотя и *не* была *таковой*, но может быть разорвана. Если то, существование чего неразрывно связано с тем, что теперь является необходимым, само не необходимо, то выходит, что оно могло не существовать несмотря на эту неразрывную связь с необходимым существованием. Оставим на суд читателя решить вопрос, ослепляет ли абсурдность этого предположения.
 4. Не менее очевидно то, что если имеется полное, определенное и безошибочное предведение будущих волений моральных действующих лиц, то имеется и определенная, безошибочная и неразрывная связь между этими событиями и их предведением. Следовательно, согласно предшествующим рассуждениям, эти события необходимы, будучи надежно и неразрывно связаны с уже существующими событиями, и поэтому теперь они необходимы и не могут быть иными⁴.

Эдвардс приходит к выводу, что поскольку «Бог обладает определенным и безошибочным предзнанием (*prescience*) действий и воления моральных агентов», постольку из этого следует, что «эти события необходимы», и эта необходимость того же рода, что и необходимость событий прошлого.

В сущности, аргумент апеллирует к двум интуициям. Во-первых, хотя прошлое не необходимо в широком логическом смысле (в этом смысле возможно, чтобы Авраам никогда бы не существовал), оно *необходимо* в *некотором* смысле: оно фиксировано, неизменно, не подчинено кому-либо. А во-вторых, что бы ни было «связано по необходимости» с тем, что необходимо в некотором смысле, оно само становится необходимым в этом смысле: если из пропозиции *A*, необходимой в том же смысле, в каком необходимо прошлое, следует пропозиция *B*, то *B* необходимо в том же самом смысле. Если аргумент Эдвардса убедителен, то он показывает нам, что если в некоторое время прошлого Бог знал, что я совершу *A*, то необходимо, чтобы я совершил *A*, необходимо в том смысле, в каком необходимо прошлое. Но тогда отказаться от совершения *A* не в моей власти, так что я не совершаю *A* свободно. Поэтому, говорит Эдвардс, допустим, что Бог знал восемьдесят лет тому назад, что я сегодня днем буду косить свою лужайку. Как он говорит, это предведение — «вещь прошлого». Подобные вещи, однако, в настоящее время необходимы: «Невозможно теперь, чтобы то, что они существовали, стало бы чем-то иным, кроме истины». Поэтому теперь необходимо, чтобы Бог знал это восемьдесят лет назад. Но также *логически* необходимо, что если Бог знал, что я буду косить свою лужайку, то я ее буду косить; следовательно, не в моей власти отказаться от косьбы; следовательно, хотя я на самом деле буду косить, я не буду это делать свободно^а.

Аргумент Эдвардса — это аргумент в пользу того, что мы могли бы назвать «теологическим детерминизмом»: посылка — Бог обладает предведением «действий и волений моральных агентов», вывод — эти действия необходимы так же, как необходимо прошлое. Достаточно очевидно, что аргумент может быть преобразован в аргумент в пользу *логического* детерминизма, который можно представить следующим образом. Восемьдесят лет назад было истинным, что этим днем я буду косить свою лужайку. Поскольку прошлое сейчас необходимо, постольку сейчас необходимо, чтобы восемьдесят лет назад было истинным, что я сегодня буду косить газон на своей лужайке. Следовательно,

^а Можно отметить, что детерминистический вердикт данного типа содержится в себе мало кем замечаемый логический круг: *A* сегодня косит лужайку потому, что Бог это предзнал, а Бог это предзнал по факту того, что *A* сегодня косит лужайку. — *Прим. ред.*

необходимо, что я буду косить свою лужайку, необходимо в том смысле, в каком необходимо прошлое. Но тогда не в моей власти не косить газон; следовательно, я буду косить его не свободно.

На это наблюдающий может возразить с точки зрения Боэция. Аргумент Эдвардса включает божественное *предведение*: Бог знал в некоторой точке прошлого, что, например, Пол будет косить газон на своей лужайке в 2005 г. Однако многие теисты настаивали на том, что Бог вневременен⁵ и что Его вневременность включает в себя по меньшей мере следующие два свойства. Во-первых, она означает, как предполагал Боэций, что все представлено Ему *как настоящее*: для Бога нет ни прошлого, ни будущего. Но тогда Богу неизвестны такие пропозиции, как *Пол будет косить газон на своей лужайке в 2005 г.*: все, что Ему известно (поскольку все представлено Ему в настоящем), это то, что Пол косит газон на своей лужайке в 2005 г. Во-вторых, вневременность Бога означает, что Бог атемпорален, вне времени в том смысле, что будет ошибкой утверждать, что Бог *сейчас* знает, что Пол косит свою лужайку в 2005 г., или же что в некоторый момент прошлого Бог знал это: истина заключается в том, что Бог знает эту пропозицию *извечно*⁶. Но тогда аргумент Эдвардса предполагает ложность широко принимаемого утверждения о природе Бога и времени.

Я склонен думать, что этот тезис — об атемпоральности Бога и о том, что все представлено Ему в настоящем, — некогерентен. Если же он когерентен, то аргумент Эдвардса может быть переформулирован таким образом, чтобы в нем не предполагалась его ложность. Допустим, что Пол действительно будет косить газон на своей лужайке в 2005 г. Тогда пропозиция *Бог (извечно) знает, что Пол будет косить лужайку в 2005 г.* сейчас истинна. Более того, эта пропозиция была истинной и восемьдесят лет назад: пропозиция *Бог (извечно) знает, что Пол будет косить лужайку в 2005 г.* не только истинна сейчас, но и была истинной тогда. Поскольку прошлое необходимо, постольку и сейчас необходимо, чтобы эта пропозиция была истинна восемьдесят

⁶ Термин *пропозиция* употребляется автором иногда избыточно: в данном случае речь идет о предзнании Богом скорее не столько утверждения «А сейчас косит газон на лужайке», сколько самой этой ситуации или, как любит выражаться сам автор, определенного *положения дел*. Или он употребляет термин *пропозиция* в расширенном смысле, не оговаривая этого. Об этом см. наше примечание выше. — *Прим. ред.*

лет назад. Но логически необходимо, что если пропозиция была истинна восемьдесят лет назад, то Пол косит газон в 2005 г. Следовательно, то, что он косит газон, так же необходимо, как и прошлое. Но тогда не во власти Пола отказаться от косябы ни теперь, ни в будущем.

Разумеется, этот аргумент зависит от того убеждения, что пропозиция может быть истинной *во времени* — восемьдесят лет назад, например. Некоторые философы говорят, что предположение о том, что пропозиция *A* является, была или будет истинной во времени, не имеет смысла: пропозиция истинна или ложна *simpliciter*^{*}, и она не может быть более истинной во времени, чем, например, истинной в почтовом ящике или в холодильнике⁶. (Даже если в холодильнике нет пива, пропозиция «*Нет пива*» не истинна в холодильнике.) Нам не нужно разделять сомнений этих философов, чтобы согласовать их: аргумент можно переформулировать соответствующим образом. Допустите на секунду, что утверждать о *пропозиции*, что она была истинной в какой-то момент времени, не имеет смысла; тем не менее очевидно, что утверждать о предложении, что оно выражает определенную пропозицию во времени, имеет смысл. Однако также имеет смысл утверждать о предложении, что оно выражает истину во времени. Теперь восемьдесят лет назад предложение

(5) Бог знает (извечно), что Пол косит газон в 2005 г.

выражает пропозицию, согласно которой Бог знает, что Пол косит газон в 2005 г. (для простоты позвольте допустить, что эта пропозиция — единственная, выраженная в этом предложении). Но если Пол на самом деле будет косить газон в 2005 г., то предложение (5) также выражало истину и восемьдесят лет назад. Поэтому восемьдесят лет назад (5) выражало пропозицию о том, что Пол будет косить газон в 2005 г., и в нем утверждалась истинна. Но в широком логическом смысле истинно, что если в (5) была высказана пропозиция (и только эта пропозиция) и утверждалась истина, то Пол будет косить газон в 2005 г. Следовательно, необходимо, что Пол будет косить газон; следовательно, его косяба необходима так же, как и прошлое.

Соответственно, утверждение о том, что Бог вневременен, по сути, не имеет отношения к аргументу Эдвардса. В последующем

^{*} *simpliciter* (лат.) — безусловно. — Прим. пер.

изложении я допущу, в целях простоты объяснения, что у Бога и в самом деле есть предведение и что о Нем вполне уместно говорить, что Он придерживается верований во времени и имел их в прошлом. Однако то, что я скажу, может быть переформулировано так, чтобы примирить отвергающих это предположение.

В 1965 г. Нельсон Пайк предложил интересный вариант аргумента Эдвардса в пользу теологического детерминизма, основанный на стабильности прошлого. (Те, кого не слишком интересует детальное препарирование аргумента Пайка, вполне могут пропустить эту часть и перейти к части II.) Точнее, он предложил интересный вариант аргумента, выводом которого является утверждение о несовместимости божественного предведения с человеческой свободой. Он доказывал не то, что человеческая свобода несовместима с божественным предведением *simpliciter*, но то, что она несовместима с утверждением о том, что Бог *сущностно* всеведущ и предвидит поступки людей. Говорить, что Бог *сущностно* обладает свойством быть всеведущим, означает, что Он на самом деле всеведущ и, более того, не мог не быть таковым. Это означает, что Бог всеведущ и невозможно, чтобы Он существовал и не был бы всеведущим: нет такого возможного мира, в котором Бог существует и не является всеведущим. Из этого следует, что невозможно, чтобы Бог придерживался теперь или в прошлом ложных верований.

Для доказательства своего тезиса Пайк рассматривает случай Джонса, косившего свою лужайку в момент времени T_2 , скажем в прошедшую субботу. Теперь допустим, что Бог *сущностно* всеведущ. Тогда ранее, в момент времени T_1 , например 80 лет назад, Бог полагал, что Джонс будет косить свою лужайку в T_2 . Более того, поскольку Бог всеведущ *сущностно*, постольку невозможно, чтобы Бог думал что-то ошибочно. Следовательно, из того, что Бог в момент времени T_1 считал, что Джонс в момент времени T_2 будет косить газон на своей лужайке, следует, что Джонс в самом деле косит газон на своей лужайке в момент времени T_2 . Пайк так формулирует существенную посылку аргумента:

- (vi) Если Бог существовал в T_1 и если Бог в T_1 считал, что Джонс будет делать X в T_2 , то если отказаться от совершения X было во власти Джонса, то (1) в силах Джонса было сделать нечто такое, что повлекло бы за собой то,

что Бог придерживался ложного верования в T_1 , или (2) в силах Джонса было сделать нечто такое, что повлекло бы за собой то, что Бог не придерживался верования в T_1 , или (3) в силах Джонса было сделать нечто такое, что повлекло бы за собой то, что любая личность, полагавшая в T_1 , что Джонс в T_2 будет делать X (одной из которых был, предположительно, Бог), придерживалась ложного верования и поэтому не была Богом, т. е. что Бог (который, согласно гипотезе, существовал в T_1) не существовал в T_1 ⁷.

Другой способ сформулировать утверждение, которое делает Пайк в (vi), — это, как я считаю, заявление о том, что из

- (6) Бог существовал в T_1 и считал в T_1 , что Джонс сделает X в T_2 , и было в силах Джонса в T_2 отказаться от совершения X

следует

- (7) Либо (7.1) было в силах Джонса сделать в T_2 нечто такое, что повлекло бы за собой то, что Бог придерживался ложного верования в T_1 , либо (7.2) в силах Джонса было сделать нечто такое в T_2 , что повлекло бы за собой то, что Бог не придерживался верования в T_1 , либо (7.3) в силах Джонса было сделать нечто такое в T_2 , что повлекло бы за собой то, что Бог не существовал в T_1 .

В оставшейся части аргумента предполагается, что каждое из утверждений (7.1), (7.2), (7.3) необходимо ложно. А если так, то (6) необходимо ложно и божественное предведение несовместимо со свободой людей.

Итак, я думаю, каждый согласится, что, возможно, не было в силах Джонса в момент времени T_2 сделать нечто такое, что повлекло бы за собой то, что Бог не существовал в момент времени T_1 , и невозможно, чтобы если Бог сущностно всеведущ, то было в силах Джонса в T_2 сделать нечто такое, что повлекло бы за собой то, что Бог придерживался ложного верования в T_1 ⁸. Но как обстоит дело с (7.2) — второй возможностью (7)? Было ли (могло ли быть) в силах Джонса сделать нечто такое, что повлекло бы за собой то,

что Бог не придерживался того верования, которое было у Него в T_1 ? Прежде мы должны спросить, как нам следует *понимать*

(7.2) Было в силах Джонса сделать нечто такое в T_2 , что повлекло бы за собой то, что Бог не придерживался определенного верования в T_1 ?

Если Бог сущностно всеведущ, то, несомненно, необходимо, что если Джонс отказался от совершения X в момент времени T_2 , то Бог не считал бы в T_1 , что Джонс сделает X в T_2 . Следовательно, из (6) следует, что было в силах Джонса в T_2 сделать нечто такое (а именно: отказаться от совершения X), что если бы Джонс сделал это, то Бог не придерживался бы того верования, которого Он на самом деле держался. Это подразумевает, что Пайк под (7.2) имел в виду приписывание Джонсу силы сделать нечто, что повлекло бы за собой, что Бог не придерживался бы того верования, которого Он на самом деле держался. При такой формулировке в (7.2) утверждается, что у Бога было определенное верование в T_1 и в силах Джонса поступить в T_2 так, что у Бога не было бы верования. Следовательно, по-видимому, (7.2) должно пониматься так:

(7.2*) Бог придерживался определенного верования B в T_1 , и во власти Джонса было предпринять такое действие, что если бы он его осуществил, то в T_1 Бог не придерживался бы B^9 .

Таким образом, (7.2) должно интерпретироваться в смысле (7.2*). Теперь стратегия Пайка заключается в том, что, во-первых, из (6) следует (7), и тогда каждая из частей в (7) необходимо ложна. Посылка, в которой говорится о ложности (7.2):

(iv) Не во власти кого бы то ни было в данное время сделать нечто такое, что повлекло бы за собой то, что некто, придерживавшийся определенного верования до момента времени, обсуждаемого в вопросе, не придерживался этого верования до момента времени, обсуждаемого в вопросе¹⁰.

Если аргумент будет убедительным, то (iv) должно быть переформулировано так, чтобы противоречить (7.2*), возможно, так:

- (iv*) Для любой личности S и S^* , если в некоторое время прошлого S^* придерживалась определенного верования, то сейчас не в силах S предпринять такое любое действие, что если бы оно было осуществлено, то S^* не придерживалась бы этого верования.

Релевантная формулировка (iv*) отказывает Джонсу не в абсурдной силе сделать так, чтобы у Бога имелось и не имелось определенное верование, но в силе в момент времени T_2 осуществить некоторое действие X , такое, что если бы оно было осуществлено, то Бог бы не придерживался того верования, которого на самом деле придерживался. Но вопрос состоит в том, что же в (iv*) и ее формулировках есть такого, в силу чего мы принимаем их? Почему мы склонны принимать их? Возможно, как полагает Пайк, потому что пропозиция *Бог считал в T_1 , что Джонс будет косить газон в T_2* является фактом прошлого, относящимся к T_2 , и не в силах кого бы то ни было сделать так, чтобы то, что является *на самом деле* фактом прошлого, не было таковым. А именно: для любого факта прошлого f не в силах кого бы то ни было предпринять такое действие, что если оно будет осуществлено, то f не было бы фактом прошлого. Более подходяще: утверждается, что существует определенный вид пропозиций о прошлом, таких, что никогда не может быть в чьих-то силах поступить так, чтобы истинная пропозиция *этого* вида стала бы ложной; более того, пропозиция, определяющая, что кто-то верил во что-то ранее, является пропозицией такого рода. В любом случае аргумент Пайка о несовместимости божественного предведения и свободы людей располагается среди аргументов Фомы Аквинского, Оккама, Эдвардса и других, доказывавших этот вывод — это аргумент от неизменности прошлого.

II. РЕШЕНИЕ ОККАМА

Как полагал Эдвардс (и, возможно, Пайк), «для вещей прошлого их прошлое существование теперь необходимо..., время для возможности изменить упущено: теперь невозможно, чтобы то, что было, было чем-то иным, кроме истины». Позиция Эдвардса в этой интуиции своеобразна: мы все склонны считать, что прошлое, в отличие от будущего, устойчиво, стабильно, неизменно, закрыто.

Оно не подвластно ни нам, ни даже всемогущему существу. Рассмотрим, к примеру, позицию Петра Дамиани, часто (но ошибочно) цитируемого в том смысле, что он утверждал неограниченность божественного могущества, даже законами логики. В трактате *De Divina Omnipotentia**, письме к Дезидерию из монастыря Монте-Кассино, Дамиани вспоминает и обсуждает с последним обеденный разговор — разговор, вызвавший многовековой спор о том, было ли в силах Бога восстановить девственность после падения. Предмет разговора — власть Бога над прошлым:

...Должен я вынести на суд твоей святости ответ на то, что многие выдвигают в споре об этом предмете, говоря: «Если Бог, как ты утверждаешь, во всем всемогущ, разве может и так сделать, чтобы бывшее стало небывшим? Может, конечно, разрушить какие-либо создания, так чтобы их уже не было; но невозможно усмотреть, каким образом может он сделать так, чтобы те, что были созданы, стали бы небывшими. Разумеется, может быть так, что отныне и впредь Рима не будет; но как может быть, чтобы он и в древности не был основан, это недоступно никакому рассудку»¹¹.

Ответ Дамиани не совсем ясен. В главе 15, по существу заключительной, он предполагает, что «и потому сказать: “Как может Бог сделать так, чтобы бывшее стало небывшим?” — то же, что сказать: “Может ли Бог так устроить, чтобы Он не сделал то, что сделал?”»¹². (Дамиани занимает жесткую позицию по отношению к последнему утверждению: как он говорит, любой, заявляющий это, достоин оплевывания, не заслуживает ответа и вместо него заслуживает каленого железа.) Неясно, утверждает ли он, что пропозиция *То, что уже произошло, Бог может сделать не бывшим* эквивалентна пропозиции *Бог может сделать бывшее небывшим* и что как таковая она ложна, или же он просто не различает эти две пропозиции. Он продолжает, усложняя контекст отношением божественной вечности к поставленному вопросу, по-видимому утверждая, что «в отношении Бога и Его неизменной вечности» справедливо говорить, что Бог *может* сделать так, чтобы Рим никогда не был основан, с другой стороны,

* «De Divina Omnipotentia» (лат.) — «О божественном всемогуществе». — Прим. пер.

«в отношении нас» правильно говорить, что Бог *мог бы* сделать так, чтобы Рим никогда не был основан¹³.

Подход Дамиани не так ясен, как хотелось бы, но *понятно* то, что он, как и все мы, видит важную несимметричность между прошлым и будущим. Эта асимметричность состоит частично в том, что на самом деле прошлое нам не подвластно так, как подвластно будущее. Хотя сейчас я могу поднять руку, я не в силах сделать так, чтобы я поднял руку пять минут тому назад. Хотя сейчас я могу подумать о Вене, я не могу сделать так, чтобы я подумал о ней пять минут тому назад. Прошлое устойчиво в том смысле, в каком будущее открыто. В моих силах попробовать помочь определиться будущему, однако уже поздно делать это в отношении прошлого.

Эдвардс в этой связи говорит о *неизменности* прошлого, что вполне естественно. Однако, строго говоря, здесь имеет место не неизменность, т. к. будущее не более неизменно, чем прошлое. Что же, в конце концов, означает изменить прошлое? Очевидно, сделать так, чтобы темпорально индексированное истинное утверждение о прошлом до моих действий стало ложным после того, как я их предприму. 1 января 1982 г. я не был в Новой Гвинее. Изменить прошлое в отношении этого факта будет означать для меня предпринять действие *A*, такое, что до него будет истинным, что 1 января 1982 г. я не был в Новой Гвинее, а после его осуществления это утверждение станет ложным. Но, разумеется, я не могу предпринять ничего подобного, и Бог тоже не может, несмотря на Свое всемогущество.

Но мы не можем изменить и будущего. Мы можем представить себе, как говорят: «Пол на самом деле выйдет из двери в 9:21 утра; следовательно, утверждение *Пол выйдет из двери в 9:21 утра* истинно; но Пол может не сделать этого, поэтому Пол может изменить будущее». Но этот вывод вносит путаницу: если вдруг Пол не выйдет из двери, то это никак не изменит будущего. Чтобы изменить будущее, Пол должен сделать нечто вроде следующего: он должен осуществить некоторое действие *A* во время *t* до 9:21 утра, такое, что до *t* истинно, что Пол выйдет из двери в 9:21, но после *t* (после того, как Пол осуществит *A*) это будет ложно. Ни Пол, ни кто-либо другой — даже Бог — не могут сделать ничего подобного. Так что будущее не более изменяемо, чем прошлое.

Следовательно, интересная асимметрия между прошлым и будущим не состоит в том, что прошлое неизменно в том же смысле, в каком будущее можно изменить, и тем не менее эта несимметричность остается. Итак, до 9:21 утра в силах Пола сделать так, чтобы то, что он выйдет из двери, стало ложным; после того, как в 9:21 он выйдет из двери, у него не будет этой возможности. Точно так же в 1995 г. до н. э. Бог мог бы сделать так, чтобы Авраама не существовало в 1995 г. до н. э., но теперь это не в Его власти. Как говорит Эдвардс, слишком поздно.

Понимая эту несимметричность, Оккам, как и некоторые другие средневековые философы, утверждал, что прошлое в самом деле необходимо в некотором смысле — оно *необходимо per accidens**:

В отношении первого говорю, что каждая необходимая пропозиция является таковой *per se*** либо в первом смысле, либо во втором. Это ясно, т. к. все высказывания, <о которых я говорю>, необходимы *simpliciter****. Я говорю это из-за того, что <есть высказывания>, необходимые *per accidens*, каковыми являются многие утверждения о прошлом. Они необходимы *per accidens*, т. к. то, что они стали необходимыми, контингентно и т. к. они не всегда были необходимыми¹⁴.

В данном случае Оккам обращает наше внимание на пропозиции о прошлом — на пропозиции в прошедшем времени вместе с темпорально индексированными пропозициями, такими как

(8) *Колумб плывет в океане истинно в 1492 г.*¹⁵,

индекс которых предшествует настоящему времени. Он говорит, что подобные пропозиции, если они истинны, необходимы акцидентально: они *акцидентально* необходимы, поскольку они *становятся* необходимыми. Пропозиции в прошедшем времени становятся необходимыми, когда они становятся истинными; с другой стороны, темпорально индексированные пропозиции, как (8), не становятся истинными — (8) всегда было истинным, — но они становятся необходимыми, являются необходимыми после, но не до даты их

* *per accidens* (лат.) — акцидентально. — Прим. пер.

** *per se* (лат.) — сама по себе. — Прим. пер.

*** *simpliciter* (лат.) — безусловно. — Прим. пер.

индексирования. И как только пропозиция становится необходимой, говорит Оккам, то даже Бог не может сделать ее ложной.

В трактате «О предопределении, божественном предведении и будущих контингентных [событиях]» он продолжает осуществлять интересную дистинкцию:

Некоторые высказывания касаются настоящего времени как в своем выражении, так и в своем предмете (*secundum vocem et secundum rem*). И когда речь идет о таких высказываниях, в целом истинно, что у каждого истинного высказывания о настоящем имеется некое <соответствующее> необходимое высказывание о прошлом, например «Сократ сидит», «Сократ ходит», «Сократ справедлив» и т. п.

Другие же высказывания касаются настоящего только в своем выражении и таким же образом будущего, поскольку их истинность зависит от истинности высказываний о будущем. Когда речь идет о них, правило, согласно которому каждому истинному высказыванию о настоящем соответствует некое необходимое высказывание о прошлом, не верно¹⁶.

Оккам хочет провести следующее сопоставление. Некоторые пропозиции касаются настоящего «как в своем выражении, так и в своем предмете», например

(9) Пол сидит.

Подобного рода пропозиции, как мы сказали бы, говорят *строго* о настоящем, и если таковая пропозиция истинна, то соответствующая пропозиция о прошлом

(10) Пол сидел

будет акцидентально необходимой и впредь. Другие пропозиции касаются настоящего «только в их выражении и таким же образом о будущем», например

(11) Пол верно верит в то, что солнце взойдет 1 января 2010 г.

Подобная пропозиция говорит «таким же образом о будущем», и не получается так, что если она истинна, то соответствующая пропозиция о прошлом

(12) Пол верно верил, что Солнце взойдет 1 января 2010 г.

будет акцидентально необходимой и впредь. (Разумеется, мы надеемся, что (12) будет акцидентально необходимо после 1 января 2010 г.)

То, что Оккам говорит о настоящем, он бы сказал и о прошлом. Как некоторые пропозиции о настоящем «говорят о настоящем только в их выражении и таким же образом о будущем», так некоторые пропозиции о прошлом говорят о прошлом только в выражении и таким же образом о будущем, например (12), или

- (13) Восемьдесят лет назад пропозиция *Пол будет стричь газон на своей лужайке* в 2005 г. была истинной,

или (потакая тем, кто выступает против того, что пропозиции могут быть истинными во времени)

- (14) Восемьдесят лет назад предложение «Пол будет стричь газон на своей лужайке в 2005 г.» выражало пропозицию *Пол будет стричь газон на своей лужайке в 2005 г.* и выражало истину.

Эти пропозиции говорят о прошлом, но также и о будущем. Более того, они не необходимы *per accidens*, во всяком случае, пока еще нет. Мы могли бы сказать, что истинная пропозиция, такая как (12)–(14), выражает «мягкий» факт о прошлом, тогда как

- (15) Пол косил газон в 1981 г.

говорит о прошлом *строго*, выражая «жесткий» факт о прошлом¹⁷.

Разумеется, понятие «о» (*aboutness*), как напомнил нам Нэльсон Гудман¹⁸, — тонкая тростинка в лучшем случае, тогда это же *a fortiori** относится и к понятию «быть строго о». Но у нас есть *некое* представление об этом понятии, хотя, возможно, сомнительное и слабое. Может быть сложным и даже невозможным определить рабочий критерий для дистинкции между «жесткими» и «мягкими» фактами о прошлом, но у нас есть *некое* представление об этом, и оно может быть применено во многих случаях. В идее «жесткого» факта о прошлом имеются два важных элемента: *подлинность* и *строгость*. Во-первых, «жесткий» факт — подлинный факт. Этого нельзя сказать, например, об утверждении (13). Спорно по меньшей

* *a fortiori* (лат.) — тем более. — Прим. пер.

мере, является ли (13) вообще фактом о прошлом, это — *эрзац*-факт о прошлом: в нем ничего не говорится о прошлом, если только в пиквикском, кембриджском смысле*. На самом деле оно говорит нам о будущем: Пол будет косить в 2005 г. С другой стороны, утверждения (12) и (14) на самом деле говорят нам что-то о прошлом: (12) — что Пол верил во что-то, а (14) — что определенное предложение выражало определенную пропозицию. Но (12) и (14) не говорят о прошлом *строго*: в них также говорится нечто о том, что произойдет в 2005 г. Может быть сложно представить критерий или (информативные) необходимые и достаточные условия как для подлинности, так и для строгости, но у нас имеется по крайней мере частичное представление об этих понятиях.

Таким образом, давайте временно согласимся с Оккамом в том, что между «жесткими» и «мягкими» фактами о прошлом есть жизнеспособное различие. Для Оккама важность этого различия заключается в том, что оно дает ему возможность опровергнуть аргументы в пользу логического и теологического детерминизма, основанные на необходимости прошлого. Когда мы сформулируем их, то окажется, что посылкой каждого из этих аргументов является

(16) Если p говорит о прошлом, то p необходимо

* «Кембриджский смысл» отсылает к идее «Кембриджского изменения», предложенной Питером Гичем (*Peter Geach*) в книге «Бог и душа» (*God and the Soul*). Гич писал: «Единственный определенный критерий изменения вещи — то, что можно назвать, “Кембриджским критерием”, т. к. он снова и снова появлялся в трудах великих кембриджских философов — Рассела и Мак-Таггарта. Вещь “х” изменилась в том случае, если выражение “ $F(x)$ в момент времени t ” истинно, а выражение “ $F(x)$ в момент времени t_1 ” ложно...», т. е. изменение какой-то сущности имеется в том случае, если один и тот же предикат истинен в одно время и ложен в другое (*Geach P. T. God and the Soul. London: Routledge, 1969. P. 71–72.*). Его пример — взросление Тезтета: высказывание «Сократ выше Тезтета», истинное однажды, становится ложным, хотя Сократ не изменяется. Он изменился согласно кембриджскому критерию. Таким образом, Гич противопоставляет более широкий класс кембриджских изменений более узкому классу реальных изменений, являющихся подмножеством первых. Таким образом, Плантинга хочет сказать, что в утверждении (13) о прошлом говорится не реально, а в некотором незаметном изменении; что это за изменение, остается догадываться самому читателю, для Плантинги это не имеет никакого значения. — *Прим. пер.*

или что-то в этом роде. Ответ Оккама заключается в отрицании (16): «жесткие» факты о прошлом в самом деле акцидентально необходимы, но то же самое не относится к «мягким» фактам. Такие пропозиции, как (13) и (14), не являются «жесткими» фактами о прошлом: из каждого из них следует, что Пол будет косить газон в 2005 г., и, следовательно, как говорит Оккам, они «таким же образом касаются будущего». Соответственно, не все факты о прошлом являются «жесткими», но только о «жестких» фактах можно, вероятно, говорить, что они акцидентально необходимы. Следовательно, (16) — общее утверждение о том, что все факты о прошлом являются акцидентально необходимыми, — оказывается ложным, или, во всяком случае, нет оснований верить в него. Поэтому любой аргумент в пользу теологического детерминизма, принимающий утверждение (16), как, например, аргумент Эдвардса, оказывается недействительным во всей своей полноте.

Я считаю, что Оккам в данном случае прав; более того, нет простого пути для обновления аргумента Эдвардса. Если принимается Оккамово различие между «жестким» и «мягкими» фактами, все, что нужно для аргумента Эдвардса, — это такая предпосылка, согласно которой пропозиция наподобие

- (17) Бог знал восемьдесят лет назад, что Пол будет косить газон в 2005 г.

является «жестким» фактом о прошлом. Но ясно, что (17) не является таковым, ибо, как и из (13) и (14), из него следует, что

- (18) Пол будет косить свою лужайку в 2005 г.,

а никакая пропозиция, из которой следует (18), не является «жестким» фактом о прошлом.

Позвольте мне высказаться более определенно: я утверждаю, что ни (13), ни (14), ни (17) не являются «жесткими» фактами о прошлом, потому что из каждой этой пропозиции следует (18). Однако, утверждая это, я не представляю *критерий* для определения «жестких» фактов, в частности я не принимаю критерий «следования», согласно которому факт о прошлом является «жестким» фактом о прошлом, если и только если из него не следует никакая пропозиция о будущем. Нет сомнений в том, что из *каждой* пропозиции

о прошлом, выражающей или нет «жесткий» факт о прошлом, следует некая пропозиция о будущем: *Сократ был мудрым* влечет *С этих пор будет истинным, что Сократ был мудрым*, а *Пол вчера играл в теннис* влечет *Пол будет играть завтра в теннис не в первый раз*. Я утверждаю следующее: ни одна пропозиция, из которой следует (18), не является «жестким» фактом о прошлом, потому что такая пропозиция не говорит *строго* о прошлом. Возможно, мы не можем представить критерий того, что такое «говорить строго о прошлом», но у нас есть по крайней мере грубое и интуитивное представление об этом понятии. Если у нас есть интуитивное представление об этом понятии, мы можем увидеть, как мне кажется, две вещи. Во-первых, ни одна конъюнктивная пропозиция, содержащая (18) в качестве одного из членов конъюнкции, не говорит (сейчас, в 1985 г.) строго о прошлом. Поэтому *Пол будет косить свою лужайку в 2005 г. и Сократ мудр*, хотя и является утверждением о прошлом, не говорит о нем *строго*. Во-вторых, «жесткая» фактичность не имеет места при логической эквиваленции: любая пропозиция, эквивалентная (в широком логическом смысле) пропозиции, сообщающей строго о прошлом, сама строго сообщает о прошлом¹⁹. Но любая пропозиция, влекущая (18), эквивалентна, в широком логическом смысле, конъюнктивной пропозиции, в которой одним из членов конъюнкции является (18); следовательно, каждая такая пропозиция эквивалентна пропозиции, не выражающей «жесткий» факт о прошлом, и поэтому сама не выражает «жесткий» факт о прошлом. Таким образом, аргумент Эдвардса не имеет силы.

Сходное замечание можно сделать и для аргумента Пайка (см. выше) в пользу несовместимости сущностного божественного всеведения и людской свободы. Пайк формулирует свое рассуждение не в терминах божественного *предведения*, но, так сказать, в терминах божественного *предверия*. Необходимой предпосылкой его аргумента, как вы помните, является

- (iv*) Для любой личности S и S^* , если в некоторое время прошлого S^* придерживалась определенного верования, то сейчас не в силах S предпринять любое действие, такое, что если бы оно было осуществлено, то S^* не придерживалась бы этого верования.

Я считаю, что она выражает две основные интуиции: во-первых, представляется естественным полагать, что пропозиции типа *Восемьдесят лет назад S верила в p*, являются «жесткими» фактами о прошлом (и поэтому, возможно, акцидентально необходимыми), а, во-вторых, если Бог сущностно всеведущ, то из таких пропозиций, как *Бог восемьдесят лет назад верил в p*, следует *p*. (К этому он присовокупляет ту идею, не являющуюся, на мой взгляд, интуицией, что не в силах кого бы то ни было предпринять такое действие, что если бы его осуществили, то *на самом деле* являющееся «жестким» фактом о прошлом перестало бы вовсе быть таковым.)

К сожалению, вторая из этих интуиций несовместима с первой. Если Бог сущностно всеведущ, то из

- (19) Восемьдесят лет назад Бог верил в пропозицию о том, что Пол будет косить свою лужайку в 2005 г.

следует, что Пол будет ее косить. Тогда, согласно вышеприведенному рассуждению, (19) не говорит строго о прошлом и, следовательно, не является «жестким» фактом о прошлом. Но тогда у нас больше нет оснований принимать (iv*). Может быть, возможно принимать (iv*) при условии, что *S** не будет сущностно всеведущим, или при условии, что оно таково, что пропозиции вида *S* верил, что p* являются «жесткими» фактами о прошлом²⁰. Но при возможности сущностного божественного всеведения у (iv*) во всем ее объеме нет ничего, чтобы говорило в ее пользу, ибо если Бог сущностно всеведущ, то такие пропозиции, как (19), не являются «жесткими» фактами о прошлом.

То же самое можно увидеть и с несколько иной точки зрения. Пайк в целях аргументации допускает, что Бог сущностно всеведущ. Мы добавим, что Бог — необходимое сущее, и это также признается классическим теизмом. Из этого следует, что Бог существует и всеведущ в каждом возможном мире; следовательно, в каждом возможном мире Бог верит в каждую истинную пропозицию и не верит ни в одну ложную. Тогда *истина* и *быть таким, во что верит Бог* эквивалентны в широком логическом смысле. Тогда необходимо, что для каждой пропозиции *p* она истинна, если и только если Бог верит в *p*. А потому

- (20) Восемьдесят лет назад Бог верил, что Пол будет косить лужайку в 2005 г.

в широком логическом смысле эквивалентно

- (21) Восемьдесят лет назад было истинным, что Пол будет косить лужайку в 2005 г.

Итак, мы снова можем обратиться к нашим коллегам (назовем их «атемпоралистами»), считающим, что пропозиции не могут быть истинными во времени: принимая возможную (но широко дискутируемую) предпосылку о том, что для любого времени t есть время t^* , отстоящее в прошлое от t на восемьдесят лет, (20) эквивалентно

- (22) Пол будет косить лужайку в 2005 г.

Даже не принимая «возможного допущения», можно определить, что (20) эквивалентно

- (23) Есть (т. е. есть, была или будет) такая временная точка, как восемьдесят лет назад, и Пол будет косить лужайку в 2005 г.

Достаточно ясно, что ни (21), ни (22), ни (23) не являются «жесткими» фактами о прошлом, но (20) эквивалентно в широком логическом смысле по крайней мере одному из этих утверждений; следовательно, (20) — не «жесткий» факт о прошлом. Более того, (20) противоречит свободе Пола косить лужайку в 2005 г., только если (23) ей не противоречит; и, по-видимому, никто, за исключением закоренелых логических фаталистов, не будет утверждать, что (23) не противоречит свободе Пола косить лужайку в 2005 г.²¹ Поэтому если, как это утверждает классический теизм, Бог и необходимое сущий, и сущностно всеведущий, то теологический детерминизм логически эквивалентен логическому детерминизму: божественное предведение несовместимо с человеческой свободой, только если последняя несовместима с существованием истинных пропозиций, детализирующих будущие свободные поступки.

Забавно, но, с точки зрения Оккама, всю проблему, как кажется, создает предположение о том, что Бог всеведущ, а не то, что Он *сущностно* всеведущ. Вернемся еще раз к

- (20) Восемьдесят лет назад Бог верил, что Пол будет косить лужайку в 2005 г.

Если Бог всеведущ не сущностно, то из (20) не следует, что Пол будет косить газон в 2005 г.; во всяком случае, у нас нет тогда оснований предполагать, что следствие есть. Но тогда мы лишаемся нашего единственного основания для отрицания того, что в (20) строго говорится о прошлом. С точки зрения оккамистов, выходит, что (20) акцидентально необходимо. Но оккарист, конечно же, будет также утверждать, что, даже если Бог всеведущ не *сущностно*, тем не менее Его всеведение контрфактично не зависит от поступков Пола, т. е. нет ничего такого, что может сделать Пол, чтобы если бы он это сделал, то Бог не был бы или перестал бы быть всеведущим. Если бы Пол отказался от косьбы своей лужайки в 2005 г., то тогда Бог не верил бы восемьдесят лет назад, что Пол будет косить ее. Но Оккам также полагал бы, что во власти Пола есть или будет отказаться от косьбы. Тогда, с точки зрения Оккама, факты состоят в следующем: если Бог всеведущ не сущностно, то имеется акцидентально необходимая пропозиция P — (20) — и действие, которое может предпринять Пол, такое, что если бы он его сделал, то P оказалось бы ложным. Хотя Оккам рассуждал об акцидентальной необходимости не слишком развернуто, он утверждал бы, как я считаю, что не в силах кого бы то ни было совершить такое действие, что если его предпримут, то на самом деле акцидентально необходимая пропозиция стала бы ложной. Следовательно, с точки зрения Оккама, божественное предведение угрожает свободе людей, только если Бог всеведущ не сущностно.

Итак, я отстаивал, что решение проблемы Оккамом представляет нам способ увидеть, что аргументы ни Эдвардса, ни Пайка не являются действенными. Аргумент Эдвардса проваливается главным образом потому, что то, что Бог *знал* определенную пропозицию, не является, в общем, «жестким» фактом о прошлом, а только «жесткие» факты о прошлом могут мыслиться как акцидентально необходимые. Аргумент Пайка проваливается по сходным причинам: если Бог сущностно всеведущ, то факты о том, во что *верил* Бог, не являются, в общем, «жесткими» фактами о прошлом, но тогда нет оснований предполагать, что никто из нас не может поступить так, что Бог не верил бы в то, во что, на самом деле,

верит^с. Итак, в частях III и IV я вместе с Оккамом предположу, что божественное предведение и человеческая свобода не являются несовместимыми.

III. О РЕШЕНИИ ОККАМА

Как мы видели, Оккам отвечает на аргументы в пользу теологического детерминизма различением «жестких» фактов о прошлом (фактов, подлинно и строго говорящих о прошлом) и «мягких» фактов о прошлом, и только первые являются необходимыми *per accidens*. Этот ответ интуитивно правдоподобен. Однако весьма не просто определить точно, что для пропозиции означает строго сказываться о прошлом, и, соответственно, не просто установить также, что для нее означает быть акцидентально необходимой. Согласно Оккаму, пропозиция не сказывается строго о прошлом, если ее «истинность зависит от истинности пропозиций о будущем» (см. выше). Это предполагает, что если пропозиция о прошлом *влечет* за собой пропозицию о будущем, то она не говорит строго о прошлом; следовательно, мы должны считать, что пропозиция говорит строго о прошлом, если и только если из нее не следует пропозиция о будущем. Тогда мы можем вслед за Оккамом утверждать, что пропозиция о прошлом необходима акцидентально, если она истинна и говорит *строго* о прошлом. Но, как указывает Джон Фишер, трудности сразу поднимают свои уродливые головы²². Я обозначу только две из них. Во-первых, допустим, что выражение «о будущем» отражает тот же смысл, который мы вкладываем в «о прошлом»; следовательно, пропозиция о будущем, если и только если она либо сформулирована в будущем времени, либо темпорально индексирована,

^с На самом деле аргументы детерминистов «проваливаются» и по значительно более простой причине: если Бог — личность, а не механизм, то Ему совсем не обязательно Свое предзнание обращать в предопределение, ибо Он волен выбирать, что Ему делать со Своим предзнанием. На это задолго до Оккама (а в этом состоял его основной аргумент против детерминизма, хотя Плантинга не обращает на это внимания, обратил внимание уже Бозций). Но все-то дело в том, что для детерминистов Бог — не совсем личность, а потому и не располагает свободой выбора, что ставит «детерминистического бога» значительно ниже человека. — *Прим. ред.*

а ее индексация — это дата, следующая за настоящей. Тогда, очевидно, любая пропозиция о прошлом влечет пропозицию о будущем. Из

(24) Авраам жил много лет тому назад

и

(25) Авраам живет в 1995 г. до н. э.

следует, соответственно,

(26) Начиная с этого момента и в дальнейшем будет иметь смысл, что Авраам существовал много лет тому назад

и

(27) Всегда будет истинным, что Авраам живет в 1995 г. до н. э.

Но тогда в различении пропозиций о прошлом в строгом смысле слова, и пропозиций о прошлом *simpliciter*, пропадает всякий смысл.

Может быть, вы возразите, что пропозиции наподобие (26) и (27) в лучшем случае эрзац-пропозиции о будущем, несмотря на формулировку их в будущем времени или индексирование будущим временем, и что при менее топорном определении выражения «о будущем» окажется, что они не говорят о будущем. Может быть, и так, я не хочу в данном случае спорить об этом. Но остаются иные, не такие легкие для устранения проблемы. Во-первых, из (24) и (25) следует, что Авраам не начал существовать (т. е. впервые существует) в 2005 г. (Фишер, с. 75), а это очевидно не эрзац-факт о будущем. Во-вторых, при более адекватной формулировке, какой бы она ни была, без сомнения, будет истинным, что из

(28) Восемьдесят лет назад было истинным, что Бог знал, что Фрисландия будет управлять миром в 2010 г. н. э., или что Павел верил в то, что Фрисландия будет управлять миром в 2010 г. н. э.²³

не следует никаких не-эрзац-пропозиций о будущем, потому это высказывание строго о прошлом. Теперь представим *per impossible**,

* *per impossible* (лат.) — невозможное. — Прим. пер.

что Фрисландия действительно будет управлять миром в 2010 г. н. э. Тогда (28) (принимая божественное всемогущество) будет истинным в силу истинности первого члена дизъюнкции, второй же член дизъюнкции ложен (в силу юности Павла). Тогда, согласно приведенному понятию, (28) акцидентально необходимо. Но так ли это? Не в силах ли кого-либо (скажем, Бога) поступить так, чтобы (28) стало бы ложным (Фишер, с. 74)?

Таким образом, «необходимость *per accidens*» и *сказываться строго о прошлом* представляют проблему только тогда, когда они используются в тандеме так, как у Оккама. Более того, первое из них само сбивает с толку и приводит в недоумение, и в этом действительно заключается фундаментальная проблема. Если, как утверждают проponentы акцидентальной необходимости, оно не является разновидностью логической, или метафизической, или причинно-следственной необходимости, то какого рода эта необходимость? Как нам следует ее понимать? Оккам, Эдвардс и их последователи не говорят нам об этом. Более того, даже если у них (или у нас) имеется правдоподобное истолкование понятия *сказываться строго о прошлом*, мы не можем как-то разумно *определить* понятие акцидентальной необходимости в терминах высказывания о прошлом в строгом смысле слова: весь смысл аргументации в пользу теологического детерминизма заключается просто в том, что пропозиции о будущем, выведенные из акцидентально необходимых пропозиций о прошлом, сами акцидентально необходимы. Как же мы должны понимать акцидентальную необходимость?

Возможно, мы немного продвинемся следующим образом. При объяснении акцидентальной необходимости ссылаются на такие факты, касающиеся могущества действующих лиц, как то, что даже Бог не может сделать так, чтобы Авраам не существовал: для этого слишком поздно. Более того, в аргументах в пользу логического или теологического детерминизма акцидентальная необходимость используется в качестве среднего термина. Заявляется, что та или иная пропозиция *сказывается* или *сказывается строго о прошлом*, затем (так разворачивается аргумент) что пропозиция акцидентально необходима, и в этом случае, согласно рассуждению, теперь не в силах кого бы то ни было, даже Бога, сделать так, чтобы она стала ложной. Почему бы не исключить средний термин и не *определить*

акцидентальную необходимость в терминах могущества действующих лиц? Если пропозиция p акцидентально необходима, то невозможно (возможность понимается в широком логическом смысле), чтобы существовало такое действующее лицо, которое было бы способно сделать так, чтобы p стало ложным; почему бы не определить акцидентальную необходимость как:

- (29) p акцидентально необходима в момент t , если и только если p истинна в t и невозможно, чтобы p была истинной в t и чтобы существовало такое сущее, которое в t или позднее могло сделать так, чтобы p оказалась ложной?²⁴

Но как нам следует понимать «может сделать так, чтобы p оказалась ложной»? В этой связи Пайк говорит о том, что «в силах Джонса сделать нечто такое, что вызовет то, в результате чего» p , а Фишер — о «способности поступить так, что p оказалась бы ложной». Это предполагает, что

- (30) S обладает силой сделать так, чтобы p оказалась ложной, если и только если есть такое действие, что в силах S поступить так, что если бы он осуществил это действие, то p оказалась бы ложной.

Возможно, утверждение (30) как *общее* понятие того, что значит быть в состоянии сделать так, чтобы пропозиция оказалась ложной, неадекватно. Для начала, кажется, что оно подразумевает, что у меня есть сила в отношении необходимо ложных пропозиций (как и в отношении других ложных пропозиций, ложность которых контрфактично* независима от моих действий) сделать так, что они ложны, что в лучшем случае сомнительно. Но мы в данном случае не заинтересованы в первую очередь в предоставлении независимого понятия «мочь сделать так, чтобы p оказалась ложной»; даже если (30) и неудовлетворительно в качестве общего понимания этого понятия, оно может приемлемо сработать в утверждении (29). Следовательно, инкорпорируя (30) в (29), получаем:

* Т. е. человек ничего не может сделать такого, чтобы данная ложная пропозиция перестала быть вообще или же перестала быть ложной. — *Прим. пер.*

- (31) p акцидентально необходима в момент t , если и только если p истинна в t и невозможно, чтобы p была истинной в t и чтобы существовали действующее лицо S и действие A , такие, что (1) S в t или позже могло сделать A , и (2) если бы S осуществило A в t или позже, то p оказалась бы ложной²⁵.

Насколько я знаю, Оккам не представил никакого эксплицитного толкования или объяснения понятия акцидентальной необходимости; тем не менее не так невероятно представить себе, как он принял бы нечто наподобие (31). Более того, согласно этой дефиниции (при предпосылках, основанных на здравом смысле), многие «мягкие» факты о прошлом не будут акцидентально необходимыми, например

- (32) Восемьдесят лет назад было истинным, что Пол не будет косить свою лужайку в 2005 г.

Даже если эта пропозиция истинна, она не является акцидентально необходимой: вполне возможно, что у Пола будут силы в 2005 г., чтобы покосить свою лужайку, и если бы он это сделал, то (32) оказалось бы ложным. То же самое относится к

- (33) Бог верил восемьдесят лет назад, что Пол будет косить свою лужайку в 2005 г.,

если Бог сущностно всемогущ; ведь тогда то, что если Пол отказался бы от косьбы своей лужайки в течение 2005 г., то Бог не верил бы восемьдесят лет назад в то, что он будет ее косить, оказалось необходимой истинной. Следовательно, (32) и (33) не являются акцидентально необходимыми.

Раз (32) и (33) не являются «жесткими» фактами о прошлом, Оккам одобрил бы это следствие. Но у нашего понимания акцидентальной необходимости имеются и другие следствия — те, которые Оккам нашел бы для себя менее привлекательными. Допустим, что в прошлую субботу колония муравьев-древоточцев поселилась во дворе у Пола. Так как эта колония еще не обосновалась как следует, ее новый дом еще немного хрупок. В частности, если муравьи останутся, а Пол будет сегодня днем косить свою лужайку, то колония будет уничтожена. Хотя невооруженным глазом ничего нельзя

заметить, что могло бы выдать муравьев, Бог, по одному Ему ведомым причинам, желает, чтобы они сохранились. Поэтому Пол сегодня днем не будет косить свою лужайку — это факт. Разумеется, сущностно всемогущий Бог знал заранее, что Пол не будет косить свою лужайку сегодня днем, но если бы Он предвидел, что Пол, напротив, *будет* косить лужайку сегодня днем, то Он бы не дал муравьям переселиться. Следовательно, факт состоит в том, что если бы Пол косил сегодня днем, то Бог не дал бы муравьям переселиться. Так что если бы Пол косил сегодня днем свою лужайку, то муравьи не переселились бы к нему прошлой субботой. Но во власти Пола косить или нет сегодня днем. Следовательно, есть действие, которое он может предпринять, такое, что если бы он его осуществил, то высказывание

- (34) Данная колония муравьев-древоточцев поселилась во дворе у Пола прошлой субботой

оказалось бы ложным. Но то, что я назвал «фактами», определенно кажется возможными <событиями>; следовательно, возможно, чтобы существовало такое действующее лицо, в силах которого осуществить такое деяние, что если бы это лицо его предприняло, то (34) оказалось ложным, а в этом случае данная пропозиция не является акцидентально необходимой. Но очевидно, что (34) говорит строго о прошлом, но поскольку у нас нет какого-либо представления об этом понятии, постольку (34) должно быть хорошим кандидатом на роль его экземплификации, как и любое другое утверждение, легко придуманное нами. Поэтому, в противоположность тому, что предполагал Оккам, не все истинные пропозиции о прошлом в строгом смысле слова (не все «жесткие» факты), являются акцидентально необходимыми — во всяком случае, не в смысле утверждения (31).

Другой пример: несколько лет назад Роберт Нозик обратил наше внимание на *парадокс Ньюкома*. Перед вами имеются две непрозрачные коробки: коробка *A* и коробка *B*. Вы знаете, что в коробке *B* лежит \$1 000, а в коробке *A* — либо \$1 000 000, либо она пуста. Вы можете выбирать: взять две коробки сразу или только коробку *A*, другого варианта нет. Далее, вы знаете также, что деньги в коробки были положены восемь лет назад невероятно знающим лицом в соответствии со следующим планом: если это лицо верило в то, что

вы возьмете обе коробки, то в коробку *B* была положена \$1 000, а коробка *A* осталась пустой. Если же это лицо верило в то, что вы себя будете держать скромно и выберете только коробку *A*, то в коробку *B* будет положена \$1 000, а в коробку *A* — \$1 000 000. Наконец, вы знаете, что у этого существа потрясающий послужной список. Многие другие люди находились в такой же ситуации, и в большинстве подобных случаев если человек выбирал обе коробки, то обнаруживал, что коробка *A* пуста, но если он выбирал только коробку *A*, то находил в ней \$1 000 000. Проблема заключается в том, как вы поступите при условиях пустого личного бюджета и вашей алчной натуры? Следует ли вам выбрать обе коробки или же только коробку *A*? Затруднение состоит в том, что в пользу обоих вариантов можно привести убедительные аргументы. Во-первых, кажется, что есть убедительный резон взять только коробку *A*. Поскольку если бы вы выбрали только коробку *A*, то обозначенное в условии существо знало бы об этом, а в этом случае положило бы \$1 000 000 в коробку *A*. Поэтому если вы просто возьмете коробку *A*, то получите \$1 000 000. С другой стороны, если бы вы взяли обе коробки, то наше существо знало бы об этом, а в этом случае оно ничего не положило бы в коробку *A*, но положило бы \$1 000 в коробку *B*. Следовательно, если бы вы выбрали обе коробки, то приобрели бы \$1 000. Так что если бы вы взяли только коробку *A*, вы бы получили \$1 000 000, а если бы взяли обе коробки, то только \$1 000. Итак, очевидно, что вы должны взять только коробку *A*.

Но есть такой же аргумент и в противоположную сторону. Деньги в коробках находились долгое время, скажем восемь лет. Поэтому, если в этих коробках на самом деле лежит \$1 001 000, вы никак не можете изменить этот факт. Так что если в коробках находится \$1 001 000 и вы возьмете обе коробки, то получите \$1 001 000. С другой стороны, если в коробках — \$1 001 000, но вы взяли бы только коробку *A*, то получили бы только \$1 000 000, упустив дополнительную \$1 000. Поэтому если в коробках — \$1 001 000, вы получите больше, если выберете обе коробки, а не одну. Но то же самое рассуждение применимо и в случае, если в коробках — только \$1 000: вы получите \$1 000, если возьмете обе коробки, и ничего, если выберете только коробку *A*. Таким образом, единственная благоразумная стратегия — взять обе коробки.

Я думаю, что ни один из этих аргументов не является убедительным: в каждом из них в качестве предпосылки используется пропозиция, истинность которой неочевидна и которая не следует из условий загадки. Тот, кто считает, что надо взять обе коробки, доказывает, что если в них находится \$1 001 000, то если бы вы взяли обе коробки, в них было бы \$1 001 000. Но здесь, конечно, нет следования — аргумент выбора только коробки *A* гласит: выражение *следовательно, если бы P было бы истинным, то и A было бы истинным* не имеет силы. Или же, возможно, сторонник второго варианта доказывает, что раз уж истинно, что если бы в коробках был \$1 001 000 и вы бы выбрали обе коробки, получив \$1 001 000, то из этого следует, что если бы в коробках был \$1 001 000, то если бы вы выбрали обе коробки, то получили бы \$1 001 000. Но и здесь нет следования: закон экспор-тации* не действителен для условно-сослагательных высказываний. Я думаю, приверженец варианта одной коробки извлечет из этого большую выгоду. Он утверждает, что если бы вы выбрали обе коробки, то существо из условия задачи знало бы это; но это не следует из условий загадки. В лучшем случае мы можем сказать, что *вероятно* в соотносении с условиями задачи, что если бы вы взяли обе коробки, то некое существо знало бы это. Это — лучшее из того, что можно сказать, но можем ли мы утверждать это? Как определить вероятность подобных условно-сослагательных пропозиций на основании таких свидетельств, как условия приведенной задачи?

Усилим условия задачи. Допустим, что деньги в коробку кладет не некое знающее существо с отличным послужным списком, а Бог. Допустим, более того, что Бог всеведущ, а также добавим одно из следующих условий (чтобы снизить силу условий): Бог *сущностно* всеведущ; Бог всеведущ в каждом мире, в котором Он существует; Бог всеведущ и в том мире, где вы забираете одну коробку *A*, и в том, в котором вы выбираете обе; божественное всеведение контрафактично независимо от вашего решения, так что Бог был бы всеведущ, если бы вы выбрали одну коробку *A*, и Он был бы всеведущ, если бы вы выбрали обе коробки. Присовокупим к этому и то, что

* Закон экспор-тации-импор-тации (от лат. *exportare* — вывозить, *importare* — ввозить) — логический закон, говорящий о заменимости в определенных случаях конъюнкции импликацией и наоборот. Имеет следующую форму: $((A \& B) \rightarrow C) \leftrightarrow (A \rightarrow (B \rightarrow C))$. — *Прим. пер.*

другие условия загадки контрфактивно независимы от ваших действий. Тогда у нас есть сокрушительный окончательный аргумент в пользу выбора только коробки *A* (и нет подходящего аргумента в пользу выбора обеих коробок). Итак, и

- (35) Если бы вы взяли обе коробки, то Бог бы верил в то, что вы возьмете обе коробки,

и

- (36) Если бы взяли обе коробки и Бог верил в то, что вы возьмете обе коробки, то Бог ничего не положил бы в коробку *A*

следуют из условий задачи. Из (35) и (36) следует по логике условно-сослагательных пропозиций, что

- (37) Если бы вы выбрали обе коробки, то Бог ничего не положил бы в коробку *A*.

А из (37) и условий задачи следует, что если бы вы взяли обе коробки, то получили бы только \$1 000. Однако точно такое же рассуждение показывает, что если бы вы выбрали только коробку *A*, то получили бы \$1 000 000. Так что если бы вы взяли коробку *A*, то получили бы гораздо больше денег, возьми вы обе коробки. Этому рассуждению будут противостоять только те, чей разум затуманен невиданной жадностью.

Но из этого следует и еще кое-что. Так, усиленные условия задачи кажутся возможными. Однако из них следует, что имеются истинная пропозиция *p*, сказывающаяся строго о прошлом, и действие, которое вы можете предпринять, такое, что если бы вы осуществили это действие, то *p* оказалась бы ложной. Допустим, что вы выберете обе коробки, тогда на самом деле

- (38) Восемь лет назад в коробке была только \$1 000

истинно. Согласно условиям задачи, в вашей власти выбрать только одну коробку *A*; но тогда следует, что если бы вы взяли только коробку *A*, то (38) оказалось бы ложным. Однако (38) сказывается строго о прошлом; следовательно, есть такая пропозиция о прошлом в строгом смысле слова, которая не необходима *per accidens*.

Таким образом, мы имеем пару пропозиций — (34) и (38), представляющих собой «жесткие» факты о прошлом, но не акцидентально необходимые. Разумеется, их гораздо больше. Возможно (хотя, без сомнения, неправдоподобно), что вы можете сделать нечто такое, что когда вы это осуществите, то Авраам никогда не будет существовать. Хотя, возможно, вы столкнетесь с выбором из такого большого вариантов, что одной из альтернатив будет то, что если бы вы ее выбрали, то весь ход человеческой истории оказался бы отличным от того, что есть на самом деле. Более того, возможно, что если бы Бог предзнал, что вы выберете *эту* альтернативу, Он бы действовал совсем иначе. Возможно, Он сотворил бы других людей, возможно, и в самом деле он не сотворил бы Авраама. Таким образом, возможно, чтобы было такое действие, что в вашей власти было бы его осуществление, и если бы вы его предприняли, то Бог не сотворил бы Авраама. Но если это и в самом деле *возможно*, то даже пропозиция *Когда-то существовал Авраам* не окажется акцидентально необходимой в смысле утверждения (31). При помощи такого же рассуждения мы можем увидеть, что возможно (хотя, без сомнения, исключительно невероятно), что есть нечто, что вы можете сделать, такое, что если бы вы осуществили это, то никогда бы не было Пелопонесской войны.

Итак, из этого следует, что даже такие «жесткие» факты о прошлом, как утверждение о том, что когда-то жил Авраам и когда-то была война между Спартой и Афинами, не являются акцидентально необходимыми в смысле определения (31). И в самом деле, не просто считать *любой* контингентный факт о прошлом акцидентально необходимым в этом смысле. Разумеется, имеются ограничения на виды пропозиций, такие, что, возможно, в моей власти поступить так, чтобы они оказались ложными. Например, невозможно, чтобы имелось действие, которое я могу предпринять, такое, что если бы я осуществил его, то я бы никогда не существовал²⁶. Но даже если поступить так необходимо выходит за рамки моих сил, то это не будет справедливым в отношении *вас*: возможно, имеется действие, которое вы можете предпринять, такое что если вы его осуществите, то меня бы не было. (Следовательно, я должен просить вас поступать с осторожностью.) Никто из нас (и никто еще) не может обладать силой поступать так, чтобы никогда не было каких бы то ни было

(контингентно существующих) действующих лиц: ясно, что невозможно, чтобы было такое действие *A*, которое может предпринять некоторая (контингентно существующая) личность, такое, что если бы она его осуществила, то никогда бы не существовало никаких контингентных действующих лиц. Поэтому пропозиция *Существовали* (контингентные) <и существуют> *действующие лица*^d является акцидентально необходимой, но трудно найти какую-нибудь более сильную пропозицию, логически и акцидентально необходимую.

IV. ВЛАСТЬ НАД БУДУЩИМ

Я полагаю, что понятие акцидентальной необходимости, трактуемое так, как представлено в утверждении (31), релевантно аргументам в пользу теологического детерминизма от необходимости прошлого, т. к. в обсуждаемой проблеме часто, а на самом деле вполне регулярно, поднимается вопрос о том, какие пропозиции о прошлом таковы, что из них следует, что никто не может сделать так, чтобы они были ложны. Однако так понимаемая акцидентальная необходимость не способствует прояснению нашего глубокого интуитивного представления об асимметрии прошлого и будущего, — будущее подвластно нам не так, как прошлое, — поскольку совсем немногие пропозиции оказываются акцидентально необходимыми²⁷. Каков источник этих верований и какова релевантная асимметрия между прошлым и будущим — заключается ли дело только в том, что масштаб нашей власти над прошлым ограничен в большей степени, чем масштаб нашей власти над будущим? Иными словами, заключается ли дело в том, что существует гораздо меньше пропозиций о прошлом, чем о будущем, таких, что я могу сделать так, чтобы они были бы ложными? Я сомневаюсь, что это так уж важно для нашего дела, просто потому, что на самом деле нам очень мало известно о том, насколько далеко простирается наша власть как над прошлым, так и над будущим. За редким исключением, я не знаю, какие из истинных пропозиций о прошлом таковы, что

^d В тексте: *there have been (contingent) agents*, а эта грамматическая форма допускает их продолжающееся существование не только в прошлом, но и в настоящем. — *Прим. ред.*

я могу поступить так, чтобы они стали ложными, но то же самое относится и к пропозициям о будущем.

Итак, посмотрим в другом направлении. Возможно, есть нечто такое, что если бы я сделал это, то Авраама бы не было, но невозможно ли, чтобы я выступил *причиной* несуществования Авраама? Хотя, может быть, и во власти Пола поступить так, чтобы колония муравьев не переселилась к нему во двор в прошлую субботу, разумеется, не в его власти (или даже Бога) *стать причиной* того, что муравьи не заселятся. Наверное, нам стоит пересмотреть наше определение акцидентальной необходимости, сказав, что пропозиция (теперь) акцидентально необходима, если она истинна и также она такова, что из нее следует, что (теперь) не в силах кого бы то ни было (даже Бога) стать причиной ее ложности. Теперь, возможно, мы бы могли понять релевантную асимметрию между прошлым и будущим как тот факт, что истинные пропозиции, строго говорящие о прошлом, в отличие от их двойников, говорящих о будущем, акцидентально необходимы в этом новом смысле.

Подозреваю, что правильный ответ лежит на этом пути. Однако само предположение вызывает глубокие затруднения (в связи с субъектной каузальностью*, анализом причинности, возможностью обратной причинности^е, отношением между причинностью и условно-сослагательными высказываниями), которые я не могу рассмотреть здесь. Позвольте вместо этого проанализировать смежное предположение. В нашем первом смысле акцидентальной необходимости пропозиция *p* является акцидентально необходимой, если и только если *p* истинна и такова, что невозможно, чтобы *p* была истинной и имелись такое действующее лицо и такое действие, что (1) действующее лицо было бы способно сейчас или в будущем осуществить это действие, и (2) если бы действующее лицо осуществило действие, то *p* была бы ложной. Тогда такие пропозиции, как *Авраам жил в 1995 г. до н. э.* оказались бы не акцидентально необходимыми, из-за возможности божественного предведения и, так сказать, божественного

* Субъектная каузальность (*agent causation*) — термин аналитической философии, означающий, что действующие лица (например, люди) могут основывать новые причинно-следственные связи. — *Прим. пер.*

^е Скорее всего, подразумевается, что если *C* может обуславливать *E*, то и *E* может обуславливать *C*. — *Прим. ред.*

пред-действия. Может быть, если бы я сделал *A*, то Бог бы предвидел, что я это сделаю, и не сотворил бы Авраама. Однако то, что я осуществляю *A*, не является *само по себе* достаточным условием для несуществования Авраама: требуется предшествующее божественное содействие. Итак, усилим использованное в вышеприведенном определении условно-сослагательное высказывание и скажем:

- (39) *p* акцидентально необходима в момент *t*, если и только если *p* истинна в *t* и невозможно, чтобы *p* была истинной в *t* и чтобы существовали действие *A* и действующее лицо *S*, такие, что (1) *S* в *t* или позже могло сделать *A*, и (2) *необходимо*, чтобы если *S* осуществило бы *A* в *t* или позже, то *p* оказалась бы ложной.

Хотя может быть в силах Пола сделать нечто такое (а именно: покосить лужайку), что если бы он сделал это, то та самая колония муравьев не поселилась бы на его дворе, осуществление им этого действия не *влечет* ложности пропозиции о том, что муравьи поселились во дворе; похоже на то, что как будто нет ничего такого, что он или кто-либо иной мог сделать, что влекло бы ложность этой пропозиции.

А теперь несколько комментариев по поводу этого определения. Во-первых, хотя оно включает идею о том, что пропозиция может быть истинной во времени, его легко переформулировать (как и (42), и (44) ниже) так, чтобы примириться с нашими друзьями-атемпоралистами. Во-вторых, понятие *действующее лицо*, как оно представлено в определении, я мыслю широко, так, чтобы оно включало в себя действующих лиц всех родов, в частности и Бога. В-третьих, пропозиции, необходимые в широком логическом смысле, оказываются акцидентально необходимыми (см. прим. 25). В-четвертых, так характеризуемое понятие акцидентальной необходимости замыкается следствием, а не конъюнкцией (см. «Приложение» ниже). В-пятых, многие контингентные пропозиции о прошлом оказываются акцидентально необходимыми, но то же самое относится и к некоторым контингентным пропозициям о будущем. И, наконец, утверждение Оккама о необходимости *per accidens* связано с тем, что, как кажется, то, что строго сказывается о прошлом, подтверждается утверждением (39), исключая пару усложнений (см. ниже).

Оно выглядит так, как будто логически контингентная пропозиция о прошлом акцидентально необходима в смысле (39), если и только если она истинна и сказуется о прошлом в строгом смысле слова. Поэтому, например, утверждение

- (40) Восемьдесят лет назад предложение «Пол будет косить газон на своей лужайке в 2005 г.» выражало пропозицию *Пол будет косить газон на своей лужайке в 2005 г.* и выражало истину

истинно (допустим это), но сказуется о прошлом не строго. В данном случае и в самом деле есть некто, кто может сделать нечто такое, из чего будет следовать его ложность: Пол может решить не косить газон на своей лужайке в 2005 г. Но невозможно, чтобы было такое действие, какое Пол (или кто-то другой) может или сможет сделать, из чего бы следовало, что

- (41) Пол не косил газон на своей лужайке в 1984 г.

ложно. Таким образом, мы можем сказать вместе с Оккамом, что пропозиции о прошлом в строгом смысле слова акцидентально не-обходимы, а релевантная асимметрия между прошлым и будущим заключается просто в том, что контингентные пропозиции о прошлом в строгом смысле слова акцидентально необходимы, тогда как их «коллеги» о будущем, как правило, не таковы.

К сожалению, остается одно затруднение. Что мы должны считать *действиями*? Допустим, что во власти Пола поступить так, чтобы муравьи бы не переселились: есть ли такое действие, как *осуществление того, что муравьи бы не переселились*, или *так поступать, чтобы муравьи не переселились*? Если оно есть (а почему бы нет?), то это действие, которое он может осуществить, и действие, из осуществления которого следует то, что муравьи не переселятся; но тогда, в конце концов, <пропозиция> *Муравьи переселились* не необходима акцидентально. Ясно, что в данном случае нам необходима идея *основного* действия: то, что может осуществить действующий в некотором смысле *непосредственно*. Вероятно, движение моей руки будет таким действием, а начало мировой войны или такой поступок, в результате которого муравьи не переселятся, не будут. Давайте скажем, что я могу *непосредственно* осуществить действие,

если для этого я не осуществляю другого действия. Начать мировую войну не будет действием, которое я осуществляю непосредственно: я не могу начать мировую войну, например не нажимая кнопки, не спуская курка или не заявляя что-то. Согласно Родерику Чизхолму, непосредственно можно осуществить только *начинания* (*undertakings*)²⁸. Например, я не могу поднять свою руку, не пытаюсь, или не стараюсь, или не предпринимая (*undertake*) это; точнее (как указывает на это Чизхолм на с. 57), я не могу поднять руку, не предпринимая *чего-либо*, например не стремясь почесать свое ухо. Я склонен считать, что он прав: в общем, я не могу осуществить действие, которое само по себе не является начинанием, не предпринимая то или иное действие. (Однако то, что я скажу ниже, не зависит от этого утверждения.) Он прав также в том, что начинания не предпринимаются. Если это так, то из этого последует, что начинания — это только те действия, которые я осуществляю непосредственно.

Некоторые действия, которые я могу осуществить, таковы, что для этого причинно требуются «предпринимание» их с моей стороны и нормальное состояние моего тела, примерами чего могут служить поднятие руки или движение ногой. Под «нормальным состоянием» подразумеваются среди прочего как отсутствие патологий, так и отсутствие внешних препятствий, например нахождение запертым в кофре или связанные за спиной руки. Разумеется, можно сказать и большее, но и этого сейчас вполне достаточно. Теперь скажем, что действие *A* является основным действием для лица *S*, если и только если имеется удовлетворяющее двум условиям действие *A**: во-первых, *S* может непосредственно осуществить *A* и, во-вторых, пребывание *S* в нормальном состоянии и непосредственное осуществление им *A** причинно достаточны для осуществления *A*. Тогда можно переформулировать (39), вставив соответствующим образом понятие «*A* — основное действие для *S*»:

- (42) *p* акцидентально необходима в момент *t*, если и только если *p* истинна в *t* и невозможно, чтобы *p* была истинной в *t* и чтобы существовали действующее лицо *S* и действие *A*, такие, что (1) *A* — основное действие для *S*, (2) в силах *S* в *t* или позже сделать *A* и (3) необходимо, что если бы *S* осуществило бы *A* в *t* или позже, то *p* оказалась бы ложной.

Остается еще одно затруднение²⁹.

- (43) Бог предвидел, что Смит и Джонс свободно не скооперируются для косябы лужайки

не окажется пропозицией акцидентально необходимой, но, основываясь на (42), окажется. Проблема состоит в том, что (42) должным образом не согласовывает совместные начинания, предпринимаемые свободно; это же должно обобщить и для понятия составного действия, что достаточно просто сделать:

- (44) p акцидентально необходима в момент t , если и только если p истинна в t и невозможно, чтобы p была истинной в t и чтобы существовали действующие лица $S_1, \dots, S_n$ и действия $A_1, \dots, A_n$, такие, что (1) A_i — основное действие для S_i , (2) в силах S_i в t или позже сделать A_i , и (3) необходимо, если бы каждое S_i осуществило бы A_i в t или позже, то p оказалась бы ложной³⁰.

Теперь, возможно, мы можем сказать, что будущее, в отличие от прошлого, подвластно нам таким образом, что контингентные пропозиции о прошлом в строгом смысле слова акцидентально необходимы, тогда как пропозиции о будущем обычно нет.

Итак, подводя итоги и делая выводы: оба главных аргумента в пользу несовместимости божественного предведения и человеческой свободы проваливаются. Представляется верным оккамистское утверждение о том, что не все пропозиции о прошлом являются «жесткими» фактами о прошлом: среди пропозиций, не являющихся «жесткими» фактами о прошлом, будут те, в которых определяются божественное предведение (в прошлом) будущих человеческих поступков, и пропозиции, определяющие божественные верования в прошлом о будущих человеческих действиях, если Бог сущностно всеведущ. Однако только «жесткие» факты о прошлом могут правдоподобно мыслиться как акцидентально необходимые; следовательно, ни божественное предведение, ни божественное предверие не угрожают человеческой свободе. Акцидентальная необходимость — сложное понятие, но его можно объяснить в терминах могущества действующих лиц. Изначально правдоподобное понятие акцидентальной необходимости — (31) — содержит изъян именно как

понятие интуитивно очевидного различия между прошлым и будущим, поскольку слишком мало пропозиций, соотносимых с данным понятием, оказывается акцидентально необходимыми. Определение, данное в (44), более удовлетворительно.

ПРИЛОЖЕНИЕ: СПОСОБНОСТЬ И ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ

Что означает быть *способным* сделать что-нибудь — покосить газон, например? Что означает для действия быть в моей власти? Можем ли мы проникнуть в суть данного вопроса, осмыслив его в терминах возможных миров? Изначально очевидно, что у меня есть способность осуществить действие во времени, только если имеется возможный мир, в котором я осуществляю это действие. Разумеется, это условие *недостаточно*: то, что в моей власти, и то, что логически возможно для меня сделать, к сожалению, не совпадают. Но каково будет правильное условие? Можем ли мы дать проливающее свет объяснение способности в терминах возможных миров?

При ответе на критику³¹, направленную против его аргумента в пользу несовместимости человеческой свободы с сущностным божественным предведением, Нельсон Пайк решается ввести это понятие. Прежде всего он указывает: «Когда я оцениваю, что в нашей власти в данный момент, я должен принять в расчет то, каково положение дел сейчас и каким оно было в прошлом». Он продолжает:

Если мы допустим, что то, что находится в моей власти в данный момент, определяет множество возможных миров, все члены этого множества будут мирами, в которых то, что произошло в прошлом относительно данного момента, — это именно то, что произошло в прошлом относительно данного момента в актуальном мире³².

Затем он применяет это понятие к Джонсу и к вопросу о том, было ли в его власти отказаться от косьбы в моменты времени T_2 , если в T_1 Бог верил в то, что Джонс будет косить в T_2 :

Возвращаясь теперь к первоначальной проблеме: мы признавали, что Джонс делает X в T_2 и что Бог существует, бесконечен во времени и сущностно всеведущ. Из этого следует, что Бог верит в T_1 , что Джонс совершает X в T_2 . Перед нами встает вопрос: во власти ли Джонса в момент T_2 отказаться от совершения X ? Плантинга признает, что это равнозначно вопросу о том, существует ли такой

возможный мир, в котором Джонс отказывается от совершения S в T_2 . Его ответ: такой мир имеется — это мир, в котором Бог не верит в T_1 , что Джонс совершает X в T_2 . Но Плантинга сформулировал вопрос некорректно. Он не принял во внимание понятие отношения, которые должны рассматриваться, если кто-то хочет применить метод возможных миров к анализу того, что означает для чего-либо быть во власти кого-то. Вопрос состоит не в том, имеется ли тот или иной возможный мир, в котором Джонс отказывается от совершения X в T_2 . Должно быть спрошено: имеется ли возможный мир, у которого есть *история до T_2 , неотличимая от истории актуального мира*, в котором Джонс отказывается от совершения X в T_2 . Ответ состоит в том, что такого мира нет. Во всех подобных мирах будет наличествовать сущностно всеведущее существо, которое верит в T_1 , что Джонс совершит X в T_2 . Нет описанного возможного мира, в котором Джонс отказывается от совершения X в T_2 ³³.

По одному пункту Пайк совершенно прав: (широкой) логической возможности, как он говорит, совершенно недостаточно для способности. Существует множество действий, которые я не могу осуществить, несмотря на то что существуют возможные миры, в которых я их осуществляю, например сочиняю стихи на японском, выучиваю наизусть «Критику чистого разума» Канта за полчаса. Способность и логическая возможность не совпадают; и, в противоположность сказанному Пайком, я никогда не признавал или не предполагал иного. В самом деле, как я доказывал где-то в другом месте, способность и возможность не совпадают даже для Бога. Существует много возможных миров, которые Бог не мог хотя бы чуть-чуть актуализировать, несмотря на то что логически возможно, чтобы Он сделал это, т. е. несмотря на то что имеются возможные миры, в которых Он их немного актуализирует³⁴.

Позитивное предложение Пайка по вопросу о том, что значит быть способным сделать или отказаться от совершения X , в гораздо большей степени проблематично. Предположение состоит в следующем:

- (1) Во власти S отказаться от совершения X в момент t , если и только если имеется возможный мир W , обладающий историей до момента t , не отличимой от <истории>

актуального мира, в котором S отказывается от совершения X в момент t .

Если (1), то из этого следует, что в T_2 не во власти Джонса отказаться от косябы. Ведь мир, в котором нет сущностно всеведущего существа, верящего в T_1 , что Джонс будет делать X в T_2 , не обладает (исходя из нашего предположения, что Бог есть сущностно всеведущий и верит в T_1 , что Джонс будет делать X в T_2) историей до T_2 , неотличимой от истории актуального мира, и, более того, каждый мир, в котором есть это сущее — это мир, в котором Джонс совершает X в T_2 . Соответственно, нет возможного мира, который удовлетворяет двум указанным условиям для совершения Джонсом X . Из этого следует, как думает Пайк, что обладание Джонсом силой отказаться от совершения X в T_2 противоречит божественному сущностному всеведению и вере в T_1 в то, что Джонс совершит X в T_2 .

Не совсем ясно, что означает для пары миров обладать неразличимой историей до момента t ³⁵; однако, утверждение (1), как кажется, сформулировано изначально слишком сильно. Во-первых, что такого особенного в сущностном всеведении? Согласно Пайку, пара миров обладает различной историей до момента t , если в одном из них имеется сущностно всеведущее сущее, верующее в то, что Джонс будет косить газон; но не относится ли то же самое к паре миров, в одном из которых имеется сущее, всеведущее *simpliciter*, верящее в ту же пропозицию до момента t ? Если это так, то Пайково изображение человеческой свободы несовместимо с божественным всеведением *simpliciter*. Далее, не будет ли пара миров обладать различными историями до момента t , если в одном из них имеется сущее, всеведущее или же нет, *знающее* до момента t обсуждаемую здесь пропозицию?³⁶ Или же в том случае, если <в одном из миров> будет наличествовать существо, *верно верившее* в данную пропозицию, безразлично знало оно ее или нет? В самом деле, не будут ли миры W и W^* обладать различными историями до момента t , если в одном из них обсуждаемая пропозиция была *истинной* до момента t , без различия, верил ли или знал ли ее кто-нибудь? Или же в том случае, если в одном из миров имеется существо, обладающее до момента t *свойством косить свою лужайку в момент времени t* ? Но тогда, согласно теории Пайка, из этого следует, что личность свободна в отношении действия A в момент времени t , только если то, что она

совершит это действие, не будет истинным до момента t и только если она не обладает до момента t тем свойством, что она осуществит A в момент времени t . И тогда трактовка Пайком способности, вместе с предпосылкой о том, что у пропозиций о будущем имеются истинностные значения, влечет логический детерминизм.

Свидетель со стороны Оккама может предположить, что Пайку нужно провести различие между акцидентально необходимыми и неакцидентально необходимыми пропозициями о прошлом. Он говорит, что только первые относятся к паре миров, обладающих одной историей до момента t ; пара миров имеет неразличимую историю до момента t , если и только если никакая пропозиция не является акцидентально необходимой (в смысле (44)) в момент t ни в одном, ни в другом мирах. Тогда того факта, что, скажем, в мире W , а не W^* Смит знает в момент $t - n$, что Джонс будет косить газон в момент $t + n$, недостаточно для доказательства того, что W и W^* обладают различными историями до момента t , т. к. хотя

- (2) Смит знает в $t - n$, что Джонс будет косить газон в $t + n$

и истинно в W , оно не акцидентально необходимо в мире W в t .

Однако, к сожалению, это предположение неудовлетворительно, т. к. обе пропозиции —

- (3) Каждая пропозиция, в которую Пол верил вчера в полдень, была истинной

и

- (4) Вчера в полдень Пол верил в то, что Джонс будет косить свою лужайку в течение следующих трех дней —

истинны (допустим это). Если так, то они также акцидентально необходимы: каждая такова, что никто не может ничего сделать то, из чего следовала бы их ложность. (Однако другой вопрос — их конъюнкция: как показывает этот пример, акцидентальная необходимость не заключается в конъюнкции.) Однако вполне очевидно, что нет возможного мира, в котором бы пропозиции (3) и (4) были обе истинны и в котором завтра Джонс будет косить свою лужайку. Но, безусловно, из этого не следует, что будто не в его силах сейчас или завтра косить газон.

Здесь свидетель со стороны Оккама может сделать иное предположение: он скажет, что Пайку нужна не идея акцидентальной необходимости, а различие между «жесткими» и «мягкими» фактами о прошлом. Он предполагает, что нам следует сказать: я способен совершить X , если и только если есть такой возможный мир, в котором «жесткие» факты о прошлом такие же, как и в актуальном мире, в котором я совершаю X . Однако это предположение двояко недостаточно. Во-первых, оно бесполезно для Пайка. Поскольку, согласно этому предположению, пара миров может обладать одинаковой историей до момента t , даже если в одном из них имеется сущностно всеведущий Бог, верящий до t в то, что Джонс будет косить лужайку в t ; как мы уже отмечали, если Бог сущностно всеведущ, то пропозиция *Бог верил в момент t_1 в то, что Джонс будет косить газон в t_2* не говорит о прошлом в строгом смысле слова. Во-вторых, предположение сомнительно само по себе. Я считаю, что того факта, что имеется возможный мир, который разделяет свои «жесткие» факты с актуальным миром и в котором я совершаю X , недостаточно для демонстрации того, что совершение X находится в моей власти. Вернемся к парадоксу Ньюкома и допустим, что знающий деятель, участвующий в условии парадокса, в высшей степени знающ, но не сущностно всеведущ. Допустим, эта персона (назовем его Майклом) знает, выберете ли вы одну коробку или две. Допустим также, что его знание контрфактично независимо от ваших действий: истинно (но не необходимо истинно), что если бы вы выбрали обе коробки, то Майкл бы знал это, и если бы вы выбрали одну, он знал бы *это*. В общем, истинно (но не необходимо истинно), что нет ничего, что вы можете сделать такого, что если бы вы это совершили, то Майкл придерживался бы ложного верования в отношении того, что бы вы сделали. Я полагаю, что из этого начала следует, что не в ваших силах сделать так, чтобы Майкл придерживался ложных верований. При этом, я думаю, не будет противоречивым добавить, что конъюнкция всех «жестких» фактов о прошлом с пропозицией о том, что Майкл верит, что вы возьмете обе коробки, не влечет того, что вы на самом деле возьмете обе коробки. Следовательно, возможно, что эта конъюнкция истинна, и вы возьмете одну коробку. Если бы эта конъюнкция была истинной и вы бы взяли только одну коробку, то, так поступая, вы сделаете так, что Майкл придерживался

ложного верования. Я склонен полагать, что все это возможно, а если это возможно, то существует возможный мир, разделяющий свои «жесткие» факты о прошлом с актуальным миром, и такой, в котором вы делаете так, что Майкл придерживался ложного верования — и это несмотря на то, что на самом деле не в ваших силах сделать так, чтобы Майкл придерживался ложных верований. Поэтому я склонен считать, что это предположение (о том, что в силах S сделать X , если и только если имеется возможный мир, разделяющий свои «жесткие» факты о прошлом с актуальным миром, в котором S совершает X) в лучшем случае сомнительно.

То, что я могу сделать, зависит от того, что я могу сделать *непосредственно*, и от фактов, в отношении которых я могу непосредственно осуществить A^* , как в отношении того, что бы произошло, если бы я осуществил A^* . То, что я могу сделать, зависит (среди прочего) от двух вещей: (а) от моего набора непосредственных действий и (б) от вопроса о том, какие условно-сослагательные пропозиции истинны (условно-сослагательные пропозиции, antecedentes которых определяют, что я осуществляю некоторое действие или серию действий непосредственно). Теперь ясно, что размышление о возможном мире было весьма проясняющим и разъясняющим в отношении второго условия. Однако понять, как это может нам помочь в отношении первого условия, непросто. А именно: трудно понять, как можно построить проясняющую теорию в терминах возможных миров о том, что в силах человека осуществить непосредственно.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Augustine*. On Free Will, III, ii, 4 // *Augustine*. Earlier Writings. Transl. Burleigh J. H. S. Vol. VI. Philadelphia: Westminster, 1953. (* Русский пер. выполнен по: *Augustinus Hipponensis*. De libero arbitrio. III, 2, 4. PL 32, 1272. — Прим. пер.)

² *Thomas Aquinas*. Summa Contra Gentiles. I, c. 67, n. 10. Процитированный отрывок включен в рассуждение Аквината о том, что будущее как-то (в совершенно не проясняемом смысле) *наличествует* перед Богом. Это обстоятельство не влияет на цель моего цитирования, которая состоит только в том, чтобы показать, что Аквинат замечает разницу между необходимостью реального следования и необходимостью логического следования, — различие, позволяющее нам увидеть, каким образом рассуждение идет по неправильному

пути. (* Русский пер. приводится по: *Фома Аквинский. Сумма против язычников* / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 301. — *Прим. пер.*)

³ См.: *Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles. I*, с 67, и *Summa Theologiae. Ia*, q. 14, а. 13.

⁴ *Jonathan Edwards. Freedom of the Will. 1975. Раздел 12.*

⁵ См.: *Kretzman N., Stump E. Eternity* // *The Journal of Philosophy. New York, 1981. Vol. 78, № 8. P. 429–458.*

⁶ См., например: *van Inwagen P. An Essay on Free Will. Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 35 ff.*; и *Pike N. God and Timelessness. New York: Schocken Books, 1970. P. 67 ff.* Возражение Пайка относится не к индексированным во времени пропозициям как таковым, а к сомнительным пропозициям, таким как *В момент T_1 истинно, что S сделает A в момент T_2 .*

⁷ *Pike N. Divine Omniscience and Voluntary Action* // *The Philosophical Review. New York, 1965. Vol. 74. P. 33.*

⁸ Разумеется, из этого не следует, что было не в силах Джонса в T_1 поступить так, чтобы верование, которого *придерживался* Бог в T_1 , *оказалось бы ложным*. См. мою книгу: *Plantinga A. God, Freedom, and Evil* («Бог, свобода и зло»). New York: Harper & Row, 1974; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977. P. 70.

⁹ Конечно, в принципе (7.2) может быть прочитано и иначе: так, чтобы выражение «Было во власти Джонса сделать нечто, что повлекло бы за собой то, что...» имело больший масштаб, так что то, что было выражено, могло бы быть сформулировано более эксплицитно:

(7.2**) В силах Джонса в T_2 сделать нечто, что повлекло бы за собой то, что пропозиция *Бог не придерживался верования, которое было у Него в T_1* , была бы истинной.

Пропозиция *Бог не придерживался верования, которое было у Него в T_1* , могла бы быть истинной, если и только если имеется определенное верование, такое, что Бог придерживался этого верования в T_1 и *не* придерживался этого верования. Следовательно, сила, приписываемая (7.2**) Джонсу — абсурдная сила сделать нечто такое, что если бы он сделал это, то Бог имел бы определенное верование в T_1 и *не* имел бы его. Однако, если мы читаем (7.2) как (7.2**), то легко показать, что из (6) не следует (7), поэтому утверждение Пайка о том, что это следствие *есть*, оказалось бы ложным.

¹⁰ *Pike N. Divine Omniscience and Voluntary Action. P. 32.*

¹¹ *Damianus P. De Divina Omnipotentia. Гл. IV. PL 145, 599.* Последние два предложения приводятся по: *Kenny A. The God of the Philosophers. Oxford: Clarendon, 1979. P. 101.* (* Русский пер. приводится по: *Дамиани П. О божественном всемогуществе* / Пер. с лат. И. В. Купреевой // *Ансельм Кентерберийский. Сочинения* / Пер., послесловие и коммент. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 365. — *Прим. пер.*)

¹² *Damianus P. De Divina Omnipotentia*. P. 618. Пер. выполнен *Оуэном Блумом* (*Blum O. J.*) и взят из: *Wippel J., Wolter A. Medieval Philosophy*. New York: The Free Press, 1969. P. 147. (* Русский пер. приводится по: *Дамиани П.* О божественном всемогуществе. С. 389–390. — *Прим. пер.*)

¹³ *Damianus P. De Divina Omnipotentia*. P. 619. (* Русский пер. приводится по: *Дамиани П.* О божественном всемогуществе. С. 390. — *Прим. пер.*)

¹⁴ *Guillelmi de Ockham. Opera Theologica I. Ordinatio. Prologus*, q. 6 / Ed. Brown S. and Gál Gedeon. New York, 1967. P. 178.

¹⁵ Я допускаю, что (8) эквивалентно

(8*) *Колумб плывет в океане* было, если или будет истинным в 1492 г.

В данном случае я игнорирую безвременные пропозиции, если вообще подобные существуют.

¹⁶ *William of Ockham. Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*. Tr. With Introduction, Notes, and Appendices by Adams M. and Kretzmann N. Ithaca: Cornell University Press, 1969. P. 46–47. (* Русский пер. приводится по: *Guillelmi de Ockham. Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei et de futuris contingentibus* / Ed. Philotheus Boehner. N. Y., 1945 P. 12. — *Прим. пер.*)

¹⁷ См.: *Pike N. Of God and Freedom: A Rejoinder* // *The Philosophical Review*. New York, 1966. Vol. 75, № 3. P. 370, и *Adams M. Is the Existence of God a "Hard" Fact?* // *The Philosophical Review*. New York, 1966. Vol. 76, № 4. P. 493–494.

¹⁸ *Goodman N. About* // *Mind*. Oxford, 1961. Vol. 70, № 277. P. 1–24.

¹⁹ Я думаю, ясно, что эта «жесткая» фактичность *не имеет места* при эквиваленции в широком логическом смысле. Однако для этого аргумента не требуется всеобщность этой посылки. Все, что требуется, так это чтобы никакая пропозиция, сообщающая строго о прошлом, не была эквивалентной в широком логическом смысле конъюнкции, одним из членов которой является, как в утверждении (18), контингентная пропозиция, парадигмально сообщающая о будущем.

²⁰ Даже ограниченное таким образом, (iv*) очевидно никак не может быть истинным: могу ли я так хорошо знать свою жену (или своего ребенка), что, хотя я верно считаю, что она сделает *A*, в ее силах сделать, напротив, *B*, и если бы она сделала *B*, то я бы верил, что она сделает *B*? Сложно понять, почему бы и нет.

²¹ Точнее: любой, кто считает, что такие пропозиции, как (23), либо истинны, либо ложны и что (23) противоречит свободе Пола косить лужайку в 2005 г., будет логическим фаталистом.

²² *Fischer J. Freedom and Foreknowledge* // *The Philosophical Review*. New York, 1983. Vol. XCII, № 1. P. 73–75.

²³ Я оставляю читателю задачу переформулирования (28) так, чтобы оно согласовывалось с теми, кто считает, что пропозиции не могут быть истинными во времени.

²⁴ Соответствующий двойник атемпоралистов для (29) таков:

- (29*) p акцидентально необходима, если и только если p истинна и невозможно, чтобы p была истинной и чтобы существовало такое сущее, которое обладает или будет обладать силой сделать так, чтобы p оказалась ложной.

Из них (29) — обобщающий вариант. У утверждений (31), (39), (42) и (44), приводимых ниже, имеются схожие двойники.

²⁵ Утверждение (31) может быть сформулировано точнее (хотя и менее удачно) так:

- (31) p акцидентально необходима в момент t , если и только если p истинна в t и невозможно, чтобы p была истинной в t и чтобы существовали момент t^* , действующее лицо S и действие A , такие, что t^* наступает по меньшей мере не ранее, чем t , S в t^* могло сделать A , и если бы S осуществило бы A в t^* , то p оказалась бы ложной.

Соответствующий двойник атемпоралистов для (31) таков:

- (31*) p акцидентально необходима, если и только если p истинна в t и невозможно, чтобы p была истинной в t и чтобы существовало теперь или в будущем <действующее лицо S и>* действие A , такое, что (1) S может или сможет сделать A , и (2) если бы S осуществило бы A , то p оказалась бы ложной.

Заметим, что согласно (31), пропозиции, необходимые в широком логическом смысле, оказываются акцидентально необходимыми. Если это — обдуманный изъян, его можно устранить, добавив к *определениям* соответствующее условие. Подобное же замечание относится к утверждениям (39), (42) и (44), приводимым ниже.

²⁶ Каждое действие необходимо таково, что если бы я его предпринял, то я бы существовал. Поэтому если бы имелось подобное действие, то оказалось бы, что если бы я его осуществил, то я бы существовал и не существовал.

²⁷ Мы можем склоняться к расширению утверждения (31) следующим образом:

- (31*) p акцидентально необходима в момент t , если и только если p истинна в t и нет действия A и действующего лица S , таких, что если бы S осуществило бы A , то p оказалась бы ложной.

(31*) шире, чем (31). Во-первых, ясно, что если пропозиция удовлетворяет определителям из (31), то она также удовлетворяет определителям из (31*). Во-вторых, кажется возможным, чтобы имелась такая истинная пропозиция p , что хотя *возможно*, чтобы имелись такая личность S и такое действие A , что S может осуществить A , и что если бы S сделало A , то p стало бы ложным, но как факт нет ни этого действующего лица, ни этого действия. Следовательно,

возможно, чтобы была пропозиция, акцидентально необходимая в смысле (31*), но не в смысле (31). Однако, проблема с (31*) близка проблеме, возникающей в связи с (31): при условии (31*) имеется слишком мало (контингентных) пропозиций, таких, чтобы у нас были какие-нибудь основания считать их акцидентально необходимыми.

²⁸ Chisholm R. Person and Object. La Salle: Open Court Publishing Co., 1976. P. 85. Значительное рассуждение Чизхолма о действии (с. 53–88 и с. 159–174) должно быть прочитано любым, интересующимся этим вопросом. (Чизхолм не употребляет термин «осуществлять непосредственно» (*directly perform*), а я не использую термин «основное действие» (*basic action*) в том смысле, в каком его использует он).

²⁹ На него обратил мое внимание Эдвард Виренга, которому я особенно благодарен за проницательные комментарии к первоначальной версии этой статьи. Я благодарю за ту же услугу и многих других, включая Лоуренса Пауэрс, Альфреда Фреддозо, Марка Хэллера, Питера ван Инвагена, Уильяма Олстона, Дэвида Вриенда, членов вторичного коллоквиума в Кальвин-колледже, а особенно я благодарен Нельсону Пайку.

³⁰ Еще раз: (44) может быть, очевидно, переформулировано так, чтобы устроить наших коллег-атемпоралистов. Я утверждаю в пользу (44) то, что пропозиции о прошлом в строгом смысле слова акцидентально необходимы в смысле утверждения (44), тогда как такие же пропозиции о будущем обычно не акцидентально необходимы. Я не утверждаю, что (44) представляет удовлетворительный общий анализ нашего преданалитического понятия акцидентальной необходимости. В этом смысле против него могут быть выдвинуты контрпримеры различного рода, включая пропозиции вида $P \vee Q$, где P — ложная контингентная пропозиция о прошлом в строгом смысле слова, Q — пропозиция о будущем о том, что некое свободное действующее лицо A осуществит некоторое действие (действие во власти A). Я полагаю, что на самом деле у нас имеется общее преданалитическое понятие акцидентальной необходимости, хотя и остаются некоторые действительно сложные случаи, вследствие которых предметы обсуждения все более усложняются. Позвольте мне рискнуть утверждать следующее в качестве первого приближения: скажем, что p акцидентально необходимо о прошлом, если и только если p — пропозиция о прошлом (не необходимо, чтобы она строго сказывалась о прошлом) и p акцидентально необходима в смысле (44), а P — конъюнкция необходимых пропозиций о прошлом.

Тогда

(44*) p акцидентально необходима *simpliciter*, если и только если p истинна и невозможно, чтобы (а) p была акцидентально необходимой пропозицией о прошлом, но не пропозиция, правильно влекущая p , и (b) имелись акцидентально необходимая пропозиция о прошлом q , действующее лицо S и действие A , такие,

что (1) A — основное действие для S , (2) в силах S в t или позже сделать A и (3) необходимо, если q истинно и если S осуществило бы A , то p оказалась бы ложной.

³¹ *Plantinga A.* God, Freedom, and Evil. P. 66–73.

³² *Pike N.* Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds // *The Philosophical Review*. New York, 1979. Vol. 86, № 2. P. 216.

³³ *Pike N.* Divine Foreknowledge. P. 217.

³⁴ См. мою книгу: *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974. P. 169–184, а также мою статью: Which Worlds God Have Created? // *Journal of Philosophy*. 1973.

³⁵ См. мою книгу: *The Nature of Necessity*. P. 175–176.

³⁶ См. статьи: *Davis S.* Divine Omniscience and Human Freedom // *Religious Studies*. Cambridge, 1979. Vol. 15, № 3. P. 303–316, и: *Hoffman J.* Pike on Possible Worlds, Divine Foreknowledge, and Human Freedom // *The Philosophical Review*. New York, 1979. Vol. 88, № 3. P. 433–442.

РАЗДЕЛ IV

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВВЕДЕНИЕ

В последнем эссе, включенном в эту антологию, Плантинга выделяет четыре сущностных значения категории «христианская философия»: «Апологетика, как негативная, так и позитивная; философская теология; христианская философская критика и созидательная христианская философия». По мере того как Плантинга раскрывает значение этих четырех категорий, нам становится ясно, что каждая из них представлена в работах, включенных в этот сборник, и вообще во всех его трудах. Поэтому наименование «Христианской философией» только одного раздела вводит в заблуждение. В дополнение к *осуществлению* христианской философии Плантинга также считал себя первым гласом, призывающим это делать. Эссе, включенные в этот раздел, и составляют этот призыв. В них Плантинга прекращает создавать христианскую философию, для того чтобы поговорить о ее созидании — о том, что требуется сделать для этого, и о том, как правильно это сделать.

Глава 11 — «Совет христианским философам» — эссе, публикацию которого Келли Джеймс Кларк назвал одним из двух наиболее значимых событий, способствующих текущему возрождению христианской философии. В этой работе Плантинга обращается к христианским философам с призывом сформировать свое сообщество, которое бы одобряло и поддерживало философские исследования, предпринимаемые с христианской точки зрения, в котором бы христианский интерес и предпосылки направляли исследования. Плантинга предостерегает христианских философов от заблуждений, проистекающих из современных философских направлений и мод, которые неизменно и определяются неверующими философскими сообществами и направляются нехристианскими предпосылками и мировоззрениями. Он показывает, как христианские философы в прошлом были сбиты с толку подобными тенденциями, а потому и оставили традиционные и совершенно легитимные христианские

подходы к решению проблем в пользу подходов, санкционированных неверующим большинством.

Глава 12 — «Мошенничество Шиэна» — уникальна в настоящем собрании по разным причинам. Во-первых, она взята не из академического философского журнала или антологии. Она перепечатана из теологическо-экклезиологического журнала «Реформатский журнал». Во-вторых, это не самостоятельная статья, а рецензия на книгу. В-третьих, в ней говорится не столько о проблемах традиционной философии религии, сколько о теологических темах и проблемах библеистики. Тем не менее она жизненно необходима для настоящего собрания, и, кроме того, на ее включении настаивал и сам Плантинга. В этой статье Плантинга сталкивает современную теологию и библеистику с теми же вызовами, с какими в главе 11 он сталкивал христианскую философию. Он требует, чтобы верующие теологи и библеисты не мотивировались, не руководствовались в своей деятельности планами, программами и предпосылками неверующего сообщества. Они не должны чувствовать себя принужденными к принятию натуралистического или гуманистического подходов к теологии и к изучению Библии. Для иллюстрации опасностей и полной непригодности этих подходов Плантинга использует книгу Томаса Шиэна (*Thomas Sheehan*) «Первое пришествие: как царство Божие стало христианством». В этой главе представлена наиболее ободряющая (некоторые могут сказать: возмутительная!) склонность Плантинги. Плантинга осветил светом аналитического подхода те закоулки, в которых теология всегда оставалась более чем темной и мрачной областью. Он поднимает вопросы и говорит о том, чего не позволяет академической теологии сегодняшний климат, и доказывает, что широко принимаемые предпосылки в этой области не только безосновны, но также блокируют и инновационные, и традиционные подходы к решению теологических проблем.

Глава 13, названная «Христианская философия в конце XX в.», завершает данную антологию. В этой работе Плантинга выделяет два доминирующих современных мировоззрения, с которыми должен бороться христианский философ: натурализм и «творческий антиреализм»¹. Вместе эти мировоззренческие позиции выступают исходными пунктами львиной доли нехристианской научности и творчества. С точки зрения того вызова, который бросают эти

мировоззренческие позиции, Плантинга разъясняет, что было уже сделано в этих четырех областях христианской философии, упомянутых в первом абзаце настоящего введения, а что еще предстоит сделать. Он утверждает, что современная христианская философия внесла в последнее время вклад в апологетику и философскую теологию, хотя (разумеется!) еще многое предстоит сделать. Однако он не так лестно отзываясь о вкладе в христианскую философскую критику и созидательную христианскую философию. Здесь он повторяет и подробно излагает вызовы, сформулированные в главах 11 и 12.

В «Совете христианским философам» Плантинга делает колкое замечание: «“Кто же Вы такой, — скажете вы, — что даете нам всем советы?” Это хороший вопрос. Я должен отнестись к нему так же, как к хорошим вопросам, на которые не знают ответа: мне следует проигнорировать его» (с. 468 ниже). Любезность и скромность Плантинги удерживают его от ответа на этот вопрос, поэтому вместо него отвечаю я. Кто же он такой? Он — основатель современного возрождения христианской философии. Он — самый влиятельный и, возможно, самый смелый христианский философ, работающий в наши дни. Он проложил нам путь, которым мы следуем. Он — наставник и философский отец многих влиятельнейших христианских философов настоящего. Он, как могли бы сказать мои студенты, — Человек. Эссе, представленные в настоящем разделе, советуют нам: считающие себя философами и христианами хорошо поступят, если будут размышлять.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Плантинга вводит и объясняет понятие творческого антиреализма в его речи по поводу занятия должности президента Американской философской ассоциации: «Как стать анти-реалистом» (№ 70 «Библиографии»).

ГЛАВА 11

СОВЕТ ХРИСТИАНСКИМ ФИЛОСОФАМ

I. ВВЕДЕНИЕ

В эти дни христианство развивается в нашей части мира. Тому множество свидетельств: рост числа христианских школ, численности серьезных консервативных христианских конфессий, успех практики молитвы в средней школе, спор об эволюции / креационизме и др.

Этому утверждению имеется убедительное доказательство и в философии. Тридцать-тридцать пять лет назад общее настроение большей части философского истеблишмента в англоговорящем мире было глубоко нехристианским. Только некоторые из видных философов были христианами, еще меньше заявляли об этом публично, и еще меньше считали, что их принадлежность к христианству и в самом деле отличает их от остальных в их деятельности в качестве философов. В то время самый популярный вопрос философской теологии заключался не в том, *истинны* ли христианство или теизм, а, напротив, в том, *имеет ли смысл утверждать*, что Бог существует. Согласно логическому позитивизму, в то время главенствовавшему <философскому> направлению, у предложения «Имеется такая личность, как Бог» буквально нет смысла, оно — замаскированная бессмыслица, в нем не выражены ни мысль, ни пропозиция. Центральный вопрос заключался не в том, *истинен* ли теизм, а в том, *существует* ли теизм (настоящее фактуальное утверждение, которое может быть либо истинным, либо ложным) *вообще*. Но все изменилось. Сейчас гораздо больше христиан и гораздо больше несмутившихся христиан в профессиональной американской философской жизни. Например, основание Общества христианских философов, организации, нацеленной на поддержку сотрудничества и обмен идеями среди христианских философов, — и свидетельство, и следствие

этого факта. Основанное в 1977 г., Общество сейчас — преуспевающая организация, устраивающая региональные встречи в каждой части страны, а ее члены широко вовлечены в профессиональную философскую жизнь Америки. Так что христианство развивается, и развивается в философии, как и в других сферах интеллектуальной жизни.

Но даже если христианство и развивается, оно сделало еще только несколько первых шагов: оно продвигается большей частью по чуждой территории. Ибо интеллектуальная культура наших дней в массе своей глубоко нетеистичная и, следовательно, нехристианская, более того, она — антитеистичная. Большая часть т. н. гуманитарных наук, большая часть негуманитарных наук, большая часть ненаучных интеллектуальных поисков и даже приличная часть будто бы христианской теологии инспирированы духом, полностью чуждым христианскому теизму. Сейчас нет места для продумывания и разработки этого тезиса, да этого и не требуется, т. к. все это вам знакомо. Возвращаясь к философии: большинству главных философских факультетов в Америке почти нечего предложить студентам, намеревающимся понять, как быть христианином в философии — как оценить и развить христианское отношение к вопросам современной философии и как осмыслить эти философские вопросы применительно к интересам христианского сообщества. На типичном философском факультете мы найдем для этого не более чем курс по философии религии, в котором предлагаемые доказательства в пользу существования Бога (скажем, классические теистические доказательства) по меньшей мере уравновешены доказательствами против существования Бога (проблемой зла, например), и еще там могут добавить, что самое мудрое отношение к таким максимам, как «брита Оккама», — это обходиться без идеи Бога, по крайней мере в философских целях.

Моя цель в настоящей беседе — дать некоторые советы христианским философам. И хотя мои советы направлены в особенности к христианским философам, они имеют отношение ко всем философам, верующим в Бога, будь то христиане, иудеи или мусульмане. Я намерен дать советы христианам или теистическому философскому сообществу — некоторые советы, имеющие отношение к современной ситуации. «Кто же Вы такой, — скажете вы, — что даете нам всем советы?» Это хороший вопрос. Я должен отнестись к нему

так же, как к хорошим вопросам, на которые не знают ответа: мне следует проигнорировать его. Мои советы могут быть суммированы в двух взаимосвязанных предложениях, в добавление к завещанию. Во-первых, христианские философы и интеллектуалы-христиане вообще должны стать более автономными — более независимыми от остального философского мира. Во-вторых, христианские философы должны сплотиться — сплотиться в смысле единого целого или единства, стать одним целым. Возможно, лучшим словом для этого будет «целостность». И необходимо к этим двум советам присовокупить третий: обнаруживать христианскую отвагу, или смелость, или силу, или, может быть, христианскую самоуверенность. Мы, христианские философы, должны выказывать больше веры, больше веры в Бога, мы должны облачиться в доспехи Бога. Позвольте мне вначале кратко и предварительно объяснить, что я имею в виду, а затем я перейду к детальному рассмотрению примеров.

Рассмотрим пример студентки христианского колледжа (из Гранд-Рапидса, штат Мичиган, или из Аркаделфии, штат Арканзас), выбравшей изучение философии. Вполне естественно, что она пойдет в аспирантуру, чтобы выучиться на философа. Может быть, она пойдет в Принстон, Беркли, Питтсбург или Аризону, неважно куда. Там она будет изучать философию, такую, какой занимаются сегодня. Сегодняшние жгучие вопросы касаются таких тем, как теория референции, полемика между реализмом и антиреализмом, проблема вероятностей, утверждение Куайна о радикальной индетерминированности трансляции, теория справедливости Роулза, причинная теория познания, проблема Гетьера, модель искусственного интеллекта для понимания того, что есть личность, вопрос об онтологическом статусе ненаблюдаемых в науке сущностей, вопрос о существовании подлинной объективности в науке или, где-то еще, вопрос о том, можно ли математику свести к теории множеств и можно ли, как бы мы чудно выразились, «обойтись без» абстрактных сущностей (чисел, пропозиций, свойств), являются ли возможные миры абстрактными или конкретными, лучше ли наши утверждения понимать как скорее языковую игру или как попытку зафиксировать истину о мире, можно ли показать, что рациональный эгоист иррационален и т. п. Далее, после получения докторской степени (*Ph. D.*) она продолжает обдумывать эти темы и работать над ними. Более

того, для нее вполне естественно работать над ними так, как ее учили, размышлять над ними в свете тех предположений, которые делали ее учителя, и в терминах принимаемых в настоящее время идей о том, с чего должен начинать свое исследование философ, что он должен принимать как должное, какие требования предъявляются к аргументам и защите и каков характер удовлетворительного философского объяснения или решения. Она будет беспокоиться о том, чтобы не отходить от этих тем и допущений, инстинктивно чувствуя, что любые подобные отходы в сторону в лучшем случае рассматриваются как маргинальные. Философия — социальное предприятие, а наши стандарты и предположения (параметры, в рамках которых мы трудимся) установлены нашими учителями и выдающимися современными философскими центрами.

С одной стороны, все это — естественно и должно. Однако, с другой — глубоко неудовлетворительно. Упомянутые мною темы важны и интересны. Однако христианские философы — философы христианского сообщества, и частью их общей задачи как *христианских* философов должно быть служение этому сообществу. Но у христианского сообщества имеются собственные вопросы, собственные проблемы, собственные темы исследований, собственная повестка дня, собственные программы исследований. Христианские философы не должны вдохновляться только тем, что происходит в Принстоне, Беркли или Гарварде, как бы привлекательно и блестяще это ни было, поскольку эти вопросы и темы не единственные и, возможно, не только о них одних должен размышлять философ христианского сообщества. Имеются другие философские темы, над которыми должно работать христианское сообщество, и над этими другими темами христианское сообщество должно работать философски. Очевидно, что христианские философы — те люди, которые должны принять участие в философской работе. Если они положат свои силы на разработку больших в нехристианском философском мире тем, то они тем самым откажутся от ключевой, центральной части их задачи как христианских философов. Здесь требуется большая независимость, большая автономия в отношении проектов и предприятий нетеистического философского мира.

Но важно и другое. Допустим, упомянутая студентка поступает в Гарвард, учится у Уилларда ван Ормана Куайна. Ее привлекают

программа Куайна и его исследовательские процедуры: радикальный эмпиризм, приверженность естественным наукам, склонность к бихевиоризму, бескомпромиссный натурализм и вкус к пустынным пейзажам и онтологической скупости. Вполне естественно, что она вовлечется в эти проекты и программы, чтобы размышлять в рамках плодотворной и стоящей философии, как она определяется его программой и процедурами. Разумеется, она обратит внимание на определенные напряженности между ее христианской верой и той философией, которую она практикует, и тогда она может направить свои усилия на их совмещение. Она может посвятить свое время и силы тому, чтобы определить, каким образом можно понять или проинтерпретировать христианскую веру так, чтобы она стала приемлемой для куайновской философии. Один философ, известный мне и взявший за это дело, предположил, что христианам следует полагать Бога *множествам* (Куайн поощряет множества) — множеством истинных пропозиций, или множеством правильных поступков, или единством этих множеств, или их картезианским плодом. Это объяснимо, но это также уводит совсем не в ту сторону. Куайн — высокоодаренный философ, тонкий и оригинальный, его мысль обладает большой философской силой. Но его фундаментальные проекты и темы совершенно отличны от проектов и тем христианского сообщества — отличны и, более того, прямо противоположны им. Плодом попытки встроить христианскую мысль в его основные взгляды на мир будет в лучшем случае *подделка*, а в худшем — серьезная компрометация, извращение или опoшление утверждений христианского теизма. Здесь требуется большее единство, бо́льшая интегральность.

Итак, у христианского философа имеются свои темы и проекты; когда же он размышляет о вопросах, озадачивающих сегодня философский мир, он будет размышлять о них по-своему, что может *отличаться* от других подходов. Он может отрицать определенные модные сегодня предпосылки философского исследования, он может отрицать широко принимаемые предпосылки о том, каковы правильные начала и процедуры философского исследования. И — что особенно важно — христианский философ в праве занимать свою точку зрения и привносить в философскую работу свои дофилософские установки; то, что они не распространены широко за пределами христианского или теистического сообщества, — факт интересный,

но, в сущности, не относящийся к делу. Я могу лучше объяснить то, что имею в виду, на примерах, поэтому я должен опуститься с уровня высокой абстракции к конкретике.

II. ТЕИЗМ И ВЕРИФИКАЦИЯ

Во-первых, коснемся ужасного «критерия верификации смысла». Во время расцвета логического позитивизма, тридцать-сорок лет назад, позитивисты утверждали, что большинство специфических христианских предложений, например «Бог любит нас» или «Бог сотворил небо и землю», даже не ложны, а буквально бессмысленны. Эти утверждения не выражают *ложных* пропозиций, они вообще не выражают каких бы то ни было пропозиций. Они подобно милым строкам из «Алисы в зазеркалье»: «Варкалось. Хливкие шорьки Пырлялись по наве, и хрюкотали зелюки, как мюмзики в мове», — не говорят ничего ложного, но только потому, что вообще ничего не говорят — они «когнитивно бессмысленны», говоря прелестным языком позитивиста. Было показано, что то, что говорили теисты и другие на протяжении веков, не имеет смысла; мы все, теисты, как оказалось, стали жертвами жестокого обмана, совершенного, может быть, честолюбивыми священниками и навязанного нам нашими собственными доверчивыми натурами.

Если это так, то это на самом деле важно. Как позитивисты пришли к этому? Они вывели это из критерия верификации смысла, который, грубо говоря, гласит, что у предложения есть смысл, только если оно либо аналитическое, либо его истинность или ложность может быть определена эмпирическим или научным исследованием — методами эмпирических наук. На этих основаниях не только теизм и теология были объявлены бессмысленными, не имеющими вообще точного смысла, но и большая часть традиционной метафизики и философии и многое помимо этого. Некоторые позитивисты допускали, что метафизика и теология, хотя они, строго говоря, бессмысленны, могут иметь определенную ограниченную ценность. Например, Карнап полагал, что они могут быть некоторым видом *музыки*. Неизвестно, ожидал ли он, что теология и метафизика займут место Баха и Моцарта или даже Вагнера, сам я считаю, что они вполне могут заменить *рок*. Гегель может занять место *The Talking Heads*,

Иммануил Кант мог бы заменить *The Beach Boys*, а вместо *Grateful Dead* мы мог ли бы получить, скажем, Артура Шопенгауэра.

Позитивизм обладает притягательностью авангардного и модного направления, многие философы находили его в высшей степени привлекательным. Более того, многие, кто не одобрял его, тем не менее относились к нему с большим радушием как к по меньшей мере весьма возможному направлению. Как следствие, многие философы (и христиане, и нехристиане) видели в нем реальный вызов и настоящую угрозу христианству: «Главная опасность, угрожающая сегодня теизму, — говорил Дж. Дж. К. Сمارт в 1955 г., — исходит от тех, кто хочет сказать, что выражения “Бог существует” и “Бог не существует” равнозначны абсурду». В 1955 г. вышел в свет сборник *«Новые эссе по философской теологии»*, задавший тон и темы по философии религии на несколько десятилетий вперед, и большая часть тома была посвящена влиянию верификационизма на теизм. Многие философски ориентированные христиане были обеспокоены, сбиты с толку и чувствовали себя глубоко напуганными: не может ли на самом деле оказаться истинным тот факт, что представители философии языка каким-то образом обнаружили, что самые заветные убеждения христиан просто бессмысленны?! Философы, сочувствующие теизму, или просто теисты поддались панике. Некоторые перед лицом нападения позитивистов предположили, что христианское сообщество должно сматывать удочки и потихоньку ретироваться, допуская, что, возможно, критерий верификации истинен. Другие признавали, что, строго говоря, теизм и в самом деле — *это* нонсенс, но *важный* нонсенс. Третьи предположили, что обсуждаемые нами утверждения следует переинтерпретировать так, чтобы не оскорблять позитивистов, например кто-то вполне серьезно предположил, что христиане вынуждены с этих пор использовать предложение «Бог существует» в том смысле, что «у некоторых мужчин и женщин был опыт, и он может быть у всех, называемый “встреча с божественным”»; они добавляли, что когда мы утверждаем, что «Бог сотворил мир из ничто», то нам следует иметь в виду под этим то, что «все, называемое нами материальным может быть использовано так, чтобы оно способствовало благосостоянию людей». В ином контексте, но в том же духе Рудольф Бультман предпринял свою программу демифологизации христианства. Он говорил, что традиционная супернатуралистическая

христианская вера «невозможна в этот век электрического света и радио». (Возможно, кто-то представит себе и более раннего деревенского скептика, также рассуждавшего, о, скажем, сальных свечах и печатном станке, или, может быть, о факелах и свитках папируса.)

Сейчас же верификационизм покрылся мраком, которого он так заслуживает, но мораль, извлекаемая из этой истории, значима и по сей день. Эта паника и эти попытки угодить позитивистам были совершенно неприемлемыми. Я понимаю: задним умом все крепки; я не перетолковываю этот отрезок интеллектуальной истории, с тем чтобы выступить с критикой по отношению к моим старшим коллегам или с тем чтобы заявить, что мы мудрее своих отцов — я хочу указать только на то, что мы можем вынести кое-какие уроки из всей этой гадкой истории. Христианским философам следовало занять совершенно иную позицию по отношению к позитивизму и его верификационистскому критерию. Им следовало сказать позитивистам вот что: «Ваш критерий ошибочен, ибо такие утверждения, как “Бог любит нас” и “Бог сотворил небеса и землю” имеют смысл; поэтому если они не верифицируемы в вашем смысле, то ложно, что все имеющие смысл утверждения верифицируемы в этом смысле». Здесь требовалось не приспособление к моде, а больше христианской самоуверенности: христианский теизм верен; если христианский теизм верен, то верификационистский критерий ложен; <следовательно,> верификационистский критерий ложен. Разумеется, если бы верификационисты представили убедительные доводы в пользу своего критерия, основанного на посылах, легитимных для христиан или теистических мыслителей, тогда, возможно, для христианского философа возникла бы проблема — тогда мы бы были обязаны либо согласиться с тем, что христианский теизм когнитивно бессмысленен, либо пересмотреть или отрицать посылы этого аргумента. Но верификационисты никогда не представляли убедительных доводов — на самом деле они вообще редко предоставляют какие бы то ни было аргументы. Некоторые возвещают об этом принципе как о великом открытии, а когда им возражают, повторяют это громко и медленно, но почему же *это* должно кого-то беспокоить? Другие провозглашают его как *определение*, определение термина «иметь смысл». Конечно же, позитивисты имеют право использовать этот термин как

им заблагорассудится — мы живем в свободной стране. Но каким образом их решение использовать этот термин особенным образом может быть настолько важным, что все те, кто считают себя верующими в Бога, должны оказываться всецело обманутыми? Если я предложу использовать термин «демократ» в смысле «абсолютный подлец», то будет ли из этого следовать, что демократы по всему миру должны склонить свои головы от стыда? Повторюсь, я хочу сказать, что христианские философы должны были проявить большую прямоту, большую независимость, меньше держать нос по ветру господствующего философского направления, выказать большее христианское самосознание^а.

III. ТЕИЗМ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Лучше всего я могу изложить второй пример окольными путями. Многие философы утверждали, что существование *зла* или количество и виды зла, обнаруживаемого нами в мире, представляет серьезную проблему для теизма. Многие из тех, кто видел в этом проблему для теистов, принимали *дедуктивный аргумент от зла*: они утверждали, что существование всемогущего, всеведущего и абсолютно благого Бога *логически несовместимо* с наличием зла в мире —

^а Плантинга совершенно прав, но можно сказать и больше: адаптивно-политкорректная позиция становится все более определяющей не только для христианской философии, но и для христианства как религии в целом по крайней мере начиная со Второй мировой войны. В настоящее время христианские философы, как правило, даже боятся поставить вопрос о совместимости теизма и Библии с эволюционизмом (принимая как самоочевидное, что Бог обязан был творить мир по дарвиновским законам), а иные и легко отказываются от психо-физического дуализма, не смущаясь тем, что эта «философская политкорректность» должна вести их (если, конечно, вдумываться) и к отказу от бессмертия души и посмертного воздаяния (т. е. от самого смысла религии как таковой). На общерелигиозном уровне этому соответствует чисто оборонительная позиция, занимаемая, например, официальным Ватиканом, по отношению к «вызовам» вначале марксизма, затем религиозного плюрализма, а теперь уже и гомосексуализма, при которой забывается, что последовательное «согласательство с действительностью» делает религию не просто слабой, но и попросту ненужной. Поэтому неудивительно, что данная политика точно совпадает с ростом атеизма и усилением позиций нехристианских религий в исторически христианском мире. — *Прим. ред.*

наличием, признаваемым и настойчиво утверждаемым христианскими теистами. Со своей стороны, теисты доказывали, что в этом нет никакого противоречия. Я полагаю, что сегодняшний консенсус, даже среди признающих некоторую форму аргумента от зла, заключается в том, что дедуктивная форма аргумента безуспешна.

В последнее время философы пришли к тому мнению, что существование Бога, хотя, возможно, актуально и не *несовместимо* с существованием обнаруживаемого нами количества и видов зла, все же *неправдоподобно* или *невероятно*, т. е. вероятность существования Бога в отношении обнаруживаемого нами зла меньше вероятности в отношении того же самого свидетельства о несуществовании Бога, вероятности того, что не существует никакого всемогущего, всеведущего и всецело благого Создателя. Таким образом, существование Бога невероятно в отношении того, что нам известно. Но если теистическая вера *невероятна* в отношении того, что нам известно, то, как утверждается, иррационально или, во всяком случае, интеллектуально «второсортно» принимать ее.

Проанализируем кратко это утверждение. Оппонент утверждает, что пропозиция

- (1) Бог — всемогущий, всеведущий и всецело благой создатель мира

невероятна или неправдоподобна в отношении

- (2) Существует 10^{13} терпентинов зла

(где *терпентин* — основная единица измерения зла).

В одном месте¹ я уже доказывал, что огромное количество трудностей возникает на пути того утверждения, что (1) маловероятно или невероятно на основании (2). Назовем этот ответ — «возражением с нападками». Здесь же я хотел бы представить то, что я бы назвал *сдержанным* ответом. В целях рассуждения оговорим, что (1) и в самом деле *невероятно* на основании (2). Согласимся, что маловероятно при условии наличия 10^{13} терпентинов зла, чтобы мир был сотворен Богом, совершенным в Своих могуществе, знании и благодати. Какие следствия предполагаются из этого? Как исходя из этого должно быть построено возражение против теистической веры? Каким образом аргумент оппонента будет исходить из этой посылки?

Разумеется, из этого не следует, что теизм ложен. И из этого не вытекает, что принимающий (1) и (2) (и, добавим, осознающий, что (1) невероятно на основании (2)) обладает иррациональной системой верований или же что он виновен в нозтической неправильности. Очевидно, что может существовать пара пропозиций A и B , таких, что мы знаем и A , и B , несмотря на то что A невероятна на основании B . Например, я могу знать, что Фейке — фриз и 9 из 10 фризцев не умеют плавать, а также что Фейке умеет плавать; я имею полное интеллектуальное право принимать обе эти пропозиции, даже несмотря на то что последняя маловероятна на основании первой. Так что даже если бы на самом деле (1) было невероятно на основании (2), из этого бы ничего еще не следовало бы. Итак, каким же образом можно развить это возражение?

По-видимому, оппонент имеет в виду то, что (1) невероятно не просто на основании (2), но на основании некоего соответствующего корпуса *полного свидетельства* (*total evidence*) — возможно, всех свидетельств, которые имеет теист, или, возможно, корпуса свидетельств, которые теист должен рационально принимать. Возражающий должен предположить, что в данном случае имеется соответствующий корпус полного свидетельства, включающий (2). Его утверждение тогда состоит в том, что (1) невероятно на основании этого соответствующего корпуса полного свидетельства. Допустим, что T_s — релевантный корпус полного свидетельства для данного теиста T , допустим также, что верование рационально приемлемо для теиста, только если оно вероятно на основании T_s . Итак, какого сорта пропозиции обнаруживаются в T_s ? Возможно, это пропозиции, о которых теист *знает*, что они истинны, или, возможно, самое большое подмножество его верований, которые он может рационально принимать без свидетельств со стороны других пропозиций, или, возможно, набор пропозиций, которые он познает *непосредственно* — знает, но не на основании других пропозиций. Как бы мы ни определяли этот набор T_s , встающий перед нами вопрос, требующий неотложного решения, заключается в следующем: почему вера в Бога не может сама быть частью T_s ? Возможно, для теиста (по меньшей мере для многих теистов) вера в Бога — член T_s , и в этом случае очевидно, что она не может быть невероятной на основании T_s . Возможно, у теиста есть право *начинать с веры*

в Бога, допуская, что это пропозиция должна определять рациональную правильность *других* верований, которых придерживается теист. Если это так, то христианский философ имеет полное право начинать философствовать с Бога. Он имеет право принимать существование Бога как само собой разумеющееся и исходить из этого в своей философской работе, как другие философы принимают на веру, скажем, существование прошлого, других личностей или основные утверждения современной физики.

Этот пример подводит к тому, что я хотел сказать. Оказывается, многие христианские философы считают, что они *quia* философы вместе с философами-атеистами и философами-агностиками заняты поиском корректной философской позиции *vis-à-vis* вопроса, существует ли Бог. Конечно же христианский философ имеет свое собственное частное убеждение по этому вопросу: он верит, разумеется, что такая личность, как Бог, действительно существует. Однако он считает, или склонен считать, или почти склонен, что как философ он не имеет права занимать эту точку зрения, пока он не сможет показать, что она следует, или вероятна, или обоснована теми посылками, которые принимаются всеми участниками дискуссии — теистами, агностиками или атеистами. Более того, он почти склонен считать, что у него как у философа нет права занимать позиции, предполагающие существование Бога, если он не в состоянии показать, что это верование обоснованно. Я настаиваю на том, что христианское философское сообщество *не* должно думать о себе как об участнике этой общей попытки определить вероятность или философскую возможность веры в Бога. Христианский философ вполне обоснованно *исходит* из факта существования Бога и предполагает это в своей философской работе, независимо от того, может ли он показать, что это верование вероятно или правдоподобно на основании посылок, принимаемых всеми философами, или большинством философов, или большинством философов в самых больших современных философских центрах.

Например, принимая как само собой разумеющееся существование такой личности, как Бог, и то, что мы имеем полное эпистемическое право (оправданы в этом смысле) верить в Его существование, христианский эпистемолог может спросить, что в данном случае дает эту обоснованность — в силу чего теист оправдан? Может

быть, на это можно дать несколько разумных ответов. Один из них, который можно представить и развить, восходит к Жану Кальвину (а до него — к средневековой традиции Августина, Ансельма Кентерберийского, Бонавентуры): Бог, говорит Кальвин, вложил в людей склонность, стремление или расположение к вере в Него:

Мы считаем несомненным, что люди обладают врожденным чувством божественного. Ибо Бог вложил в каждого человека знание о Себе, дабы никто не мог сослаться на свое невежество. <...>. Поскольку от начала мира не было ни одной страны, ни одного селения, ни одного дома, которые сумели бы обойтись без религии, то представляется очевидным, что весь человеческий род обладает неким запечатленным в сердце чувством божества².

Таким образом, Кальвин утверждает: Бог сотворил нас так, чтобы мы по природе имели склонность, стремление или расположение к вере в Него.

Хотя склонность к вере в Бога частично подавлена, она тем не менее повсеместно распространена. Она иницируется или активируется в обычных условиях повседневности:

Для этого [достижения высшего счастья и цели жизни, заключающихся в познании Бога] Бог не только посеял в душах людей семя религии, но явил Себя в них, явил в этом прекрасном и изысканном строении неба и земли — таким образом, что людям достаточно просто открыть глаза, чтобы узреть Его (Там же. Кн. 1, гл. 5, п. 1. С. 47).

Как и Кант, Кальвин был особенно впечатлен в этой связи величественным зрелищем звездного неба:

Но даже простонародье и невежды с помощью одного лишь зрения обретают в известной мере знание о великолепии благородного Божьего творения, которое явлено нам (хотим мы того или нет) в бесконечном разнообразии дивно упорядоченных многообразных светил (Там же. Кн. 1, гл. 5, п. 2. С. 48).

Итак, то, что говорит Кальвин, предполагает, что тот, кто отдается этой склонности и в этих обстоятельствах принимает веру в сотворение мира Богом, — будь то от созерцания звездного неба, или могучего величия гор, или утонченного, изысканного изящества хрупких цветов, — так же рационален и так же оправдан, как и тот, кто верит

в то, что видит перед собой дерево в результате некоего опыта «представлять дерево».

Без сомнения, это предположение не убедит скептика: в качестве таковой попытки это — круговой аргумент. Я же хочу сказать только следующее: у христианина есть свои собственные темы исследований, свои проекты, и эти проекты могут и не согласовываться с проектами философов-скептиков или неверующих. У христианина — свои вопросы и свои стартовые позиции для их исследования. Разумеется, я не собираюсь вменять христианскому философу обязанность принять ответ Кальвина на упомянутый выше вопрос, но я заявляю, что для христианина вполне подобающе дать на этот вопрос такой ответ, который предполагает именно то, в чем сомневается скептик, даже если с этим скептицизмом солидарно большинство представителей престижных философских факультетов наших дней. Христианский философ ответственен перед философским миром, но главным образом он ответственен перед христианским сообществом, а в конечном счете — перед Богом.

Христианский философ может интересоваться вопросом о соотношении веры и разума, веры и знания. Принимая во внимание, что мы в одни вещи верим, а другие знаем, принимая во внимание, что существует такая личность, как Бог, и это верование истинно, *знаем* ли мы также, что Бог существует? Принимаем мы это верование верой или рассуждением? Теист может склоняться к принятию *релябилистской* теории познания: он может быть склонен считать, что истинное верование конституирует знание, если оно образовано надежным механизмом по производству верований. (Здесь, правда, возникают большие трудности, но пока проигнорируем их.) Если теист полагает, что Бог сотворил нас с тем самым *sensus divinitatis**, о котором говорит Кальвин, он будет утверждать, что действительно имеется надежный механизм по производству верований, который дает теистическую веру, следовательно, он будет утверждать, что мы *знаем*, что Бог существует. Тот, кто следует в этом вопросе за Кальвином, будет также утверждать, что способность постигать существование Бога в такой же степени является частью нозтического или интеллектуального инструментария, как и

* *sensus divinitatis* (лат.) — чувство божественного. — Прим. пер.

способность постигать истины логики, перцептивные истины, истины о событиях прошлого и истины о других сознаниях. Тогда вера в существование Бога окажется в той же лодке, что и вера в истины логики, существование других сознаний, прошлого и чувственно-воспринимаемых объектов: Бог так нас создал, что в каждом из этих случаев в правильных обстоятельствах мы приобретаем рассмотренные верования. Но тогда и вера в существование такой личности, как Бог, в такой же степени принадлежит к вердиктам наших естественных ноэтических способностей, как и другие верования. Поэтому мы *знаем*, что существует такая личность, как Бог, а не верим в это, мы постигаем бытие Бога не *верой*, а знанием, и это так, независимо от того, успешны ли какие-либо классические теистические доказательства.

Я не хочу сказать, что христианские философы должны следовать за Кальвином в этом вопросе. Я только отмечаю, что христианский философ имеет право (мне бы следовало сказать, обязанность) работать над своими проектами — проектами, установленными верованиями христианского сообщества, частью которого он и является. Христианское философское сообщество должно выработать ответы на *свои* вопросы; как вопросы, так и соответствующие пути их решения могут предполагать верования, отрицаемые в большинстве ведущих философских центров. Совершенно правомерно для христианина начинать с этих верований, даже если их отрицают. Он не обязан заключать свои исследовательские проекты в рамки тех, что ведутся в тех самых центрах, или разрабатывать свои проекты на основе распространенных в ведущих философских центрах предпосылок.

Возможно, я смогу прояснить то, что хочу сказать, противопоставив это полностью противоположной точке зрения. Согласно теологу Дэвиду Трэйси,

на самом деле современные теологи-христиане не могут поступить правильно с этической точки зрения иначе, как бросив вызов традиционному самопониманию теолога. Последний больше не видит свое предназначение лишь в простой защите или даже в ортодоксальной реинтерпретации традиционной веры. Скорее он находит, что его этическая приверженность морали научного познания побуждает его принять критическую позицию

по отношению к самому себе и своим традиционным верованиям. <...> В принципе, фундаментальная верность теолога *quia* теолога относится к этой морали научного познания, общей с его коллегами, философами, историками, социологами. Он позволяет своим верованиям (или верованиям своей традиции) служить подтверждениями его аргументов не более чем они сами могут это сделать. В действительности во всех надлежащих теологических исследованиях анализ должен характеризоваться теми же этическими установками автономного суждения, критического суждения и надлежащей скептической строгостью ума, которыми характеризуется анализ в других областях знания³.

Более того, эта «мораль научного познания настаивает на том, чтобы каждый исследователь начинал в исследуемой области с существующих методов и данных, пока у него не появится доказательство того же логического вида в пользу отрицания этих методов и этого знания». Еще далее: «...для новой научной морали фундаментальная лояльность того, кто анализирует любое и все прочие когнитивные утверждения, относится только к тем методологическим процедурам, какие были разработаны рассматриваемым конкретным научным сообществом» (с. 6).

Я говорю *caveat lector**. Держу пари, что это «новая научная мораль» подобна Священной Римской империи: она и не нова, и не научна, и не морально обязательна. Более того, «новая научная мораль» как установка для христианского теолога, современного или нет, представляется мне монументально неблагоприятной. Даже если существует набор методологических процедур, разделяемых большинством философов, историков и социологов, почему христианский теолог должен максимально соглашаться с ними, а не, скажем, с Богом или основополагающими истинами христианства? Предложение Трэйси о том, как должны действовать христианские теологи, выглядит в лучшем случае совершенно бесперспективным. Без сомнения, я отваживаюсь на непосильное предприятие. Я не осмеливаюсь говорить за современных теологов, но современный христианский философ как философ имеет полное право начинать с веры в Бога. Он имеет право в своей философской работе принимать

* *caveat lector* (лат.) — пусть будет осмотрителен лектор. — Прим. пер.

эту веру, считать ее само собой разумеющейся независимо от того, может ли он убедить при этом своих неверующих коллег в том, что это верование истинно, или в том, что оно допускается теми «методологическими процедурами, о которых говорит Трэйси.

Христианское философское сообщество должно приняться за вопросы, важные для христианского сообщества. Оно должно приняться за проект исследования и развития применений христианского теизма к целому ряду вопросов, которые задают и на которые отвечают философы. Оно должно сделать это независимо от того, могут ли христианские философы убедить большую часть философского сообщества в существовании такой личности, как Бог, или в том, что рационально или разумно верить, что Он есть. Возможно, христианский философ *может* убедить скептика или неверующего философа, что и в самом деле Бог существует. Может быть, это возможно, по крайней мере в некоторых случаях. Разумеется, в других случаях это может оказаться невозможным, даже если скептик на самом деле принимает посылки, из которых по принимаемым им правилам вывода следует теистическая вера: он может, когда попадет в такую ситуацию, отказаться скорее от этих посылок, нежели от своего неверия. (Этим способом можно привести кого-нибудь от знания к неведению, представив ему аргумент, который кажется ему валидным на основании посылок, которые он считает истинными.)

Возможно это или нет, но у христианского философа есть дела поважнее и другие вопросы для обдумывания. Разумеется, он должен прислушиваться, понимать и черпать знания из большого философского сообщества, он должен занять свое место в нем, но его забота как философа не ограничивается тем, что скептик или кто-то иной из философского мира думает о теизме. Обоснование или попытка обосновать теистическую веру перед лицом большого философского сообщества — не единственная задача для христианского философского сообщества, возможно, она и не принадлежит к главным. Философия — это коллективное предприятие. Христианский философ, смотрящий исключительно на большой философский мир, считающий, что он в первую очередь принадлежит *тому* миру, подвергается двойной опасности. Он может отрицать существенную часть своей работы в качестве христианского философа

и может адаптировать принципы и процедуры, не согласующиеся с его верованиями как христианина. Еще раз: необходимы автономия и цельность^b.

IV. ТЕИЗМ И ЛИЧНОСТИ

Мой третий пример относится к области философской антропологии: что мы должны полагать о человеческих личностях? В сущности, что *они* такое? Что значит быть личностью, что значит быть *человеческой* личностью, как мы должны мыслить индивидуальность? В частности, как должны мыслить это христиане, христианские философы? Первое, что нужно отметить, — это то, что в христианской схеме мироустройства *Бог* — первая личность, первый и главный образец индивидуальности. Более того, Бог сотворил людей по Своему подобию: мы, мужчины и женщины, — носители образа Божьего, и свойства, разделяемые Богом и нами, — наиболее важные для понимания нашей индивидуальности. Выходит, что то, как мы мыслим Бога, имеет непосредственное отношение к тому, как мы мыслим человечество. Разумеется, мы узнаем многое о себе и из других источников: из каждодневного наблюдения, при помощи интроспекции и самонаблюдения, из научных исследований и т. п. Но также совершенно нормально начать с того, что мы знаем как христиане. Дело обстоит совсем не так, что рациональность, правильный философский метод, интеллектуальная ответственность, новая научная мораль или что-либо еще требуют от нас, чтобы мы начинали с верований, разделяемых нами с другими (например, с того, что говорит нам здравый смысл и чему учит нас современная наука), и пытались обосновать или оправдать те верования, которых мы

^b К сказанному Плантингой можно добавить, что в современном «большом» философском сообществе асимметрично не принято серьезно проблематизировать такие «пропозиции», как то, что с разрушением тела прекращается всяческая жизнь, что высшие формы жизни (вроде Моцарта) эволюционировали из простейших (вроде бактерий) на основании одной только великой продолжительности этого процесса или что за духовными потребностями «на самом деле» стоят биологические и социальные. Эти «аксиомы» принимаются без обсуждения «по праву сильного». У философов-теистов таких прав нет, и они стремятся к малому — к тому, чтобы их только как-то еще терпели. — *Прим. ред.*

придерживаемся как христиане. Пытаясь дать удовлетворительное философское объяснение определенной области или феномену, мы вполне можем апеллировать в нашем объяснении к чему-то другому, во что мы уже рационально верим, будь то факты современной науки или христианское вероучение.

Позвольте мне продолжить, приводя примеры. В философской антропологии имеется фундаментальный водораздел между теми, кто считает, что человеческие существа *свободны* (свободны в либертарианском смысле), и теми, кто поддерживает детерминизм. Согласно детерминистам, каждое человеческое действие является следствием изначальных, неподвластных нам условий, проистекающих из них по причинно-следственным законам, которые также нам неподвластны. Иногда, подчеркивая это утверждение, мир рисуют как громадную машину, где даже на микроскопическом уровне все события, включая действия людей, определяются предшествующими событиями и причинно-следственными законами. Согласно этой точке зрения, каждое действие, осуществленное мною, таково, что не в моей власти было отказаться от его совершения, и если в данном случае я *не* осуществил данное действие, то не в моей власти было совершить его. Если я подниму сейчас мою руку, то, согласно детерминистской точки зрения, не в моей власти было ее не поднимать. Христианский мыслитель, просто будучи христианином, жизненно заинтересован в этой дискуссии. Без сомнения, он верит, что Бог считает нас, людей, ответственными за многое, что мы делаем, — ответственными, а потому достойными восхваления и порицания, одобрения и осуждения. Но каким образом я могу быть ответственным за свои поступки, если никогда не было в моей власти осуществить любое действие, которого я на самом деле не предпринял, и никогда не было в моей власти отказаться от осуществления действия, которое я на самом деле сделал? Если мои поступки детерминированы таким способом, то я не могу быть правильно и справедливо ответственным за них; но Бог не совершает ничего недолжного или несправедливого, и Он считает меня ответственным за некоторые мои поступки; следовательно, дело обстоит не так, что мои поступки детерминированы таким способом. У христианина изначально имеются убедительные доводы отрицать, что все наши поступки причинно детерминированы, — доводы, гораздо более сильные, чем скудные

и слабые аргументы, которые может собрать в свою поддержку детерминист. Разумеется, если *бы* у последнего были убедительнейшие доводы в свою пользу, то здесь была бы проблема. Но их нет, поэтому проблемы тоже нет.

Детерминист может ответить на это, что свобода и причинно-следственный детерминизм, противоречащие на первый взгляд, на самом деле согласуются между собой. Он может доказывать, что, например, моя свобода в отношении действия, совершенного в момент времени t , не влечет того, что было в моей власти отказаться от совершения этого действия, но может утверждать нечто более слабое, а именно что возможно нечто такое, что *если бы я выбрал не совершать это действие, я бы его и не совершил*. А умный компатибилист пойдет еще дальше. Он будет утверждать не только то, что свобода совместима с детерминизмом, но и то, что свободе требуется детерминизм. Он, солидаризируясь с Юмом, скажет, что из пропозиции *S свободен в отношении действия A* или *S совершает A свободно* следует, что *S* причинно обусловлено в отношении *A*, что существуют причинно-следственные законы и предшествующие условия, которые вместе влекут либо то, что *S* совершает *A*, либо то, что *S* не совершает *A*. И он продублирует свою позицию, настаивая на том, что если *S* не причинно обусловлено в отношении *A*, то совершение *A* происходит *случайно*, возможно вследствие квантовых эффектов в мозгу *S*. Но если совершение *A* — это дело случая, то либо *S* на самом деле вообще не совершает *A*, либо, во всяком случае, *S* не несет за это ответственности. Если осуществление *A* происходит случайно, то это тогда то, что *случается* с субъектом действия, но тогда он не совершает *A* — во всяком случае, он не несет за это *ответственности*. И, следовательно, свобода, в том смысле, который необходим для наступления ответственности, сама требует детерминизма.

Христианский мыслитель найдет это рассуждение в высшей степени невероятным. По-видимому, детерминист хочет сказать, что предложенное им описание характеризует действия в общем, не только поступки людей. Он станет утверждать, что *необходимо* истинно, что если деятель причинно не принужден к совершению действия, то дело случая, что это действующее лицо осуществляет данное действие. Однако, с точки зрения христианина, это абсолютно невероятно.

Бог действует, и действует свободно, и, естественно, дело не в том, что существуют причинно-следственные законы и предшествующие условия, неподвластные Ему, определяющие то, что Он совершает. Напротив, Бог — автор имеющих место причинно-следственных законов: в самом деле, возможно, лучший способ объяснить эти законы — <относиться> к ним, как к данным о том, каким образом Бог обычно обходится с сотворенными Им существами. Но, конечно, не дело *случая* то, что делает Бог, который творит и поддерживает мироздание, предлагает искупление и обновление своим детям. Поэтому у христианского философа есть убедительнейшие основания отрицать эти посылки вместе с поддерживающими их детерминизмом и компатибилизмом.

На самом деле под угрозой в этой дискуссии находится понятие субъектной каузальности (*agent causation*) — понятие о личности как о конечном источнике действия. Согласно приверженцам <теории> субъектной каузальности, некоторые события причинно обусловлены не другими событиями, а субстанциями, объектом — обычно имеются в виду действующие личности. По меньшей мере начиная с Дэвида Юма, идея субъектной каузальности теряла своих сторонников. Справедливости ради нужно сказать, я думаю, что большинство современных философов, работающих в этой области, либо полностью отрицают <теорию> субъектной каузальности, либо относятся к ней по крайней мере весьма подозрительно. Они понимают каузальность как отношение между *событиями*: они могут объяснить, как одно событие может быть причиной другого события или как события одного рода могут быть причинами событий другого рода. Но, скажем, идея обуславливания события *личностью* представляется им совершенно непостижимой до тех пор, пока ее нельзя как-нибудь осмыслить в терминах событийной каузальности. Объяснение утверждения, что если вы осуществляете действие, но не детерминированы к этому, то ваше осуществление этого действия является делом случая, — данью событийной каузальности. Это так, ибо если я утверждаю, что всякая каузальность в конечном счете событийная, то я допускаю, что если вы осуществите действие, но не детерминированы к этому предыдущими событиями, то ваше осуществление этого действия вообще не обусловлено и, следовательно, является скорее делом случая. Более того, приверженец событийной каузальности, возможно,

будет отстаивать свою позицию следующим способом. Если такие деятели, как личности, вызывают следствия в физическом мире (например, движение моего тела в определенном направлении), то эти следствия должны в конечном счете быть обусловлены волеиями или *предприятиями*, которые, очевидно, нематериальны, не являются физическими событиями. Поэтому он станет утверждать, что идея обусловливания чего-либо в физическом мире нематериальным событием — идея озадачивающая, сомнительная или плохая.

Христианский философ найдет это рассуждение невпечатляющим, а эту привязанность событийной каузальности чуждой его духу. Что касается аргумента, христианин уже и независимо от чего-либо верит, что акты волеия имеют причинно-обусловленные следствия: в самом деле, он верит, что физический мир обязан самим своим существованием подобным актам волеия — божественному волеию сотворить этот мир. А что касается приверженности событийной каузальности, то изначально христианин будет весьма склонен отрицать идею первичности событийной причинности и то, что субъектную каузальность события можно объяснить в ее терминах. Это потому, что он верит, что Бог уже сделал и делает многое: Он сотворил мир, Он поддерживает его в бытии, Он общается со Своими детьми. Необычайно сложно понять, как эти истины можно проанализировать в терминах причинно-следственных отношений между событиями. Какие события могли заставить Бога сотворить мир или быть причиной Его волеия сотворить мир? Если Сам Бог выступает источником или основывает имеющие место в действительности причинно-следственные законы, то как же нам тогда понять, каким образом все события, вызванные Его действиями, соотносятся с более ранними событиями посредством этих же законов? Каким образом пропозиции, приписывающие действия Богу, могут быть объяснены в терминах событийной каузальности?

Некоторые теистические мыслители отмечали эту проблему и отвечали на нее ограничением божественной каузальной активности или же стремительно следовали за Кантом, заявляя, что Его порядок совершенно отличен от нашего, будучи порядком, находящимся за рамками нашего постижения. Я считаю это неправильным ответом. Почему христианский философ должен присоединяться к всеобщему реверансу в сторону событийной каузальности?

Ведь здесь нет неоспоримых *доказательств*. Реальная сила, стоящая за этим подходом, — это определенный философский способ видеть личности и мир, но с христианской перспективы эта точка зрения изначально неправдоподобна и нет убедительных доводов в ее пользу.

По всем этим спорным вопросам философской антропологии у теиста имеется сильная изначальная склонность решить их одним способом, а не другим. Он склонен отрицать компатибилизм, утверждать, что событийную каузальность (если и в самом деле она существует) можно объяснить в терминах субъектной каузальности, отрицать то, что если событие не обусловлено другим событием, то его свершение является делом случая, отрицая также то, что события физического мира не могут быть обусловлены начинаниями деятеля. И здесь я хочу вот что сказать. Христианский философ имеет полное право занимать такую позицию, неважно, может ли он убедить при этом остальную часть философского мира, каким бы ни был текущий консенсус по этим вопросам, если он вообще есть. Но не является ли в данном философском контексте такая апелляция к Богу и Его свойствам бесстыдной апелляцией к *deus ex machina*? Конечно же нет. «Философия, — как однажды провозгласил Гегель в редком состоянии здравости, — это мыслящее рассмотрение предметов»^c. Философия — это большей частью прояснение, систематизация, артикуляция, соотнесение и проникновение в дофилософское мнение. Мы приходим в философию с рядом мнений о мире, человечестве и месте последнего в первом; в философии мы рассуждаем на эти темы, систематично артикулируем наши взгляды, располагаем рядом и соотносим наши представления по различным вопросам, углубляем наши взгляды, обнаруживая неожиданные взаимосвязи, открывая непредвиденные вопросы и отвечая на них. Разумеется, мы можем изменить наши взгляды в результате философского исследования, мы можем обнаружить несовместимости и другие неудачи. Но мы приходим в философию с дофилософскими мнениями — мы просто не можем поступить иначе. И я хочу сказать: христианин имеет

^c Не совсем понятно, почему за эту самоочевидную мысль Гегель удостоивается здесь такой похвалы, особенно при нескрываяемо прохладном отношении автора (как и большинства аналитических философов) к немецкой философии. — *Прим. ред.*

на свои дофилософские мнения точно такое же право, как и все остальные на свои. Ему не нужно сначала пытаться «доказать» их, основываясь на, скажем, предпосылках основной части философского сообщества, а если эти мнения отрицаются повсеместно как наивные, донаучные, примитивные, недостойные «совершеннолетнего человека»*, то все это ничего не говорит против них. Конечно, если будет представлен подлинный и существенный аргумент против них, основанный на посылах, легитимных для христианского философа, то тогда возникнет проблема, тогда христианский философ должен будет что-то где-то изменить. Но когда таких аргументов нет (а отсутствие подобных аргументов очевидно), христианское философское сообщество вполне правильно исходит в философии из того, во что оно верит.

* Идеи «совершеннолетнего мира» и «совершеннолетнего человека» были предложены Дитрихом Бонхёффером (1906–1945) в его письмах из тюрьмы (опубликованы в посмертной книге «Спротивление и покорность: письма и заметки из заключения») (*Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*). Понятие «совершеннолетия» было адаптировано им из послания апостола Павла: «До пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под *руководством* детоводителя. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (*Гал 3:23–28*). Бонхёффер считал, что традиционные конфессии не оказывают прежнего влияния на современный «совершеннолетний» мир и современного «совершеннолетнего» человека, успевшего повзрослеть за последние 2 000 лет, ставшего склонным к критическому мышлению и не нуждающегося в советах и призывах. Бог вытесняется из «совершеннолетнего мира», из жизни человека, из сферы познания. Человек больше не нуждается в Боге как в рабочей гипотезе, лазейке для выхода из затруднительных положений. Но это не означает конец христианства, напротив христианство должно прекратить быть ритуально-культовой религией, а должно стать образом жизни с духовным измерением, в котором воплощаются христианские ценности. Это христианство с одним духовным измерением жизни Бонхёффер называл «безрелигиозным христианством». См.: *Бонхёффер Д. Спротивление и покорность* / Пер. с нем. А. Б. Григорьева.; вступит. ст. Е. В. Барабанова. М.: Прогресс, 1994. — *Прим. пер.*

Но это означает, что христианскому философскому сообществу не нужно затрачивать все свои силы на то, чтобы пытаться опровергнуть противоположные утверждения и/или доказывать свои собственные позиции, в каждом случае исходя из посылок, принимаемых большинством философского сообщества. На самом деле оно должно это делать, но и должно делать больше. Ибо если оно будет заниматься только этим, то будут отклоняться главные философские задачи: систематизации, углубления и прояснения христианской позиции по этим вопросам.

Итак, снова, моя позиция заключается в том, что христианский философ и христианское философское сообщество должны высказывать, во-первых, больше независимости и автономии: нам не нужно в качестве наших исследовательских программ принимать те, которые весьма популярны сегодня, — у нас есть собственные вопросы для размышлений. Во-вторых, мы должны быть более сплоченными. Мы не должны автоматически принимать то, что сейчас модно или популярно в философии, поскольку многое из этого плохо согласуется с христианским способом размышления. И, наконец, мы должны высказывать больше уверенности в себе, решительности или отваги. Мы имеем полное право на свои дофилософские взгляды. И почему тогда мы должны робеть перед тем, что остальная часть философского мира может считать возможным, а что невозможным?

Таковы мои примеры, но я мог бы привести и другие. Например, в сфере этики, возможно, главным теоретическим вопросом с теистической точки зрения является следующий: как правильное и неправильное, благое и злое, долг, позволение и обязанность соотносятся с Богом, Его волей и Его творческой активностью? Вполне естественно, что этот вопрос не возникает с нетеистической точки зрения, и поэтому также естественно, что нетеистические этики не задаются этим вопросом. Возможно, это самый важный вопрос для христианского специалиста по этике. Я уже говорил об эпистемологии, позвольте мне привести другой пример из этой области. Иногда эпистемологи беспокоятся о слиянии (или об отсутствии такового) эпистемологического обоснования, с одной стороны, и истины, или надежности, — с другой. Допустим, мы делаем все от нас зависящее, что от нас можно ожидать, в ноэтическом смысле, допустим, мы исполняем наш интеллектуальный долг и выполняем наши

обязательства, — есть ли гарантия того, что, так поступая, мы придем к истине? Есть ли хоть какое-нибудь основание полагать, что если мы так выполняем наши обязательства, то у нас будет больше шансов достичь истины, чем если мы будем бесстыдно пренебрегать ими? И откуда исходят эти интеллектуальные обязательства? Каким образом случается так, что они у нас есть? И здесь у теиста есть если и не набор ответов, то, во всяком случае, ясные предположения, каким он может быть. Другой пример: сейчас среди философов весьма популярен творческий антиреализм — точка зрения, согласно которой поведение людей (в частности, людские мысли и язык) как-то ответственно за фундаментальную структуру мира и за те фундаментальные частицы, которые в нем есть. Однако с теистической точки зрения универсальный творческий антиреализм — скорее нелепость, в лучшем случае смехотворная бравада. Это так, ибо *Бог* не обязан нам и нашему способу мышления ни Своим существованием, ни Своими свойствами; истина заключается как раз в обратном. И если уж речь зашла о вселенной, то, хотя она своим существованием и своей структурой и обязана активности личности, эта личность определенно *не человеческая*.

Наконец, последний пример, на этот раз из области философии математики. Многие, размышляющие о *множествах* и их природе, склонны принимать следующие идеи. Во-первых, ни одно множество не является элементом самого себя. Во-вторых, тогда как свойства обладают своим расширением контингентно, множество обладает *своими* частями сущностно. Это означает, что ни одно множество не существовало бы, если бы хотя бы одного из его элементов не было, и ни одно множество не могло бы обладать меньшим количеством элементов или иными элементами, чем оно обладает на самом деле. Более того, это означает, что множества — это контингентные сущности: если бы не было Рональда Рейгана, то и не существовало бы этого множества «Рональд Рейган». А в-третьих, множества образуют своего рода повторяющиеся структуры: на первом уровне располагаются множества, элементы которых не являются множествами, на втором уровне — те, элементы которых не являются множествами или множествами первого уровня, на третьем — те, элементы которых не являются множествами или множествами первых двух уровней и т. д. Многие также вместе с Георгом Кантором склоны

рассматривать множества как *совокупность*, как объекты, существование которых зависит от определенного рода интеллектуальной активности, соединение или «мысленная группировка» (*thinking together*), как называл это Кантор*. Если бы множества были соединениями такого рода, это бы объясняло их первые три свойства, упомянутые мною. Но если соединение, или «мысленная группировка», должно осуществляться человеческими или любыми другими конечными мыслителями, то не было бы достаточного количества множеств — столько, сколько как мы думаем, их есть. С теистической точки зрения естественным объяснением всего этого было бы то, что множества обязаны своим существованием тому, что *Бог* мысленно группирует вещи. Естественное объяснение этих трех свойств заключается в том, что множества — это и в самом деле соединения, образуемые Богом. Эта идея может быть и не популярной в современных центрах по изучению теории множеств, но это не имеет значения. Христиане, теисты, должны объяснять множества с *христианской* и *теистической* точки зрения. Предмет их веры предоставляет им возможность для понимания множеств, недоступную для нетеистов, и почему же они не могут ее использовать? Наверное, в данном случае мы *могли бы* продолжить, не апеллируя к тому, во что мы верим как теисты, но почему мы *должны* это делать, если эти верования полезны и обладают объяснительной силой? Я мог бы сегодня вернуться домой, прихрамывая на одну ногу, и я мог бы взойти на Башню Дьявола** со связанными вместе ногами. Но почему я должен этого хотеть?

Следовательно, у христианского или теистического философа имеется свой способ работы. В некоторых случаях в этой работе встречаются элементы — «принудительные», которые нельзя обнаружить в программах нетеистического философского сообщества. В других — популярные темы, не представляющие никакого

* Кантор дал следующее определение понятию *множества*: «Под множеством мы понимаем соединение в некое целое *M* определенных хорошо различимых предметов *m* нашего созерцания или нашего мышления (которые будут называться элементами множества *M*)». — *Прим. пер.*

** Башня дьявола (*Devil's Tower*) — загадочный монумент (скала) в центре Великих равнин (штат Вайоминг) недалеко от национального парка Йеллоустоун. — *Прим. пер.*

интереса с христианской точки зрения. В третьих случаях теист будет отрицать общие предпосылки и точки зрения на то, как начинать исследование, развивать его и что формирует убедительный, удовлетворительный ответ. В-четвертых, христианин принимает как само собой разумеющееся те предпосылки и посылы, которые отрицаются большим философским сообществом, и будет начинать свою работу с них. Разумеется, я никоим образом не хочу утверждать, даже на мгновение, что христианским философам нечему научиться у своих коллег, нехристиан и нетеистов — это было бы глупым высокомерием. И я не считаю, что христианским философам следует уйти в свой изолированный анклав, не имея, насколько это возможно, дел с нетеистическими философами. Конечно же, нет! Христианам есть чему научиться, и научиться очень важным вещам, в диалоге и дискуссии со своими нетеистическими коллегами. Христианские философы должны быть глубоко вовлечены в профессиональную жизнь большого философского сообщества и потому, что они могут чему-то научиться, и потому, что они могут кое-что привнести. Более того, хотя христианскому философу не нужно, да он и не должен, рассматривать себя участником, например, общей попытки определить, есть ли Бог, мы все, теисты и нетеисты, вовлечены в общечеловеческий проект по пониманию себя и мира, в котором мы себя обнаруживаем. Если христианское философское сообщество выполняет свою работу должным образом, то оно будет вовлечено в сложную, многостороннюю диалектическую дискуссию, привнося что-то свое в общечеловеческий проект. Оно может обращать пристальное внимание на другие достижения, оно должно глубоко понять их, оно должно научиться тому, что из них можно извлечь, и должно воспринимать неверие с величайшей серьезностью.

Все это верно и важно, но ничто из этого не противоречит сказанному мною. В философии обсуждаются многие вещи. Ранее я говорил, что философия — это систематизация, развитие и углубление дофилософских убеждений. Это так, но философия также — место артикуляции и взаимодействия обязательств и преданности, фундаментально религиозных по своей природе, это выражение глубоких и фундаментальных перспектив, взглядов на себя, мир и Бога. Христианское философское сообщество — в силу именно того, что оно христианское, — придерживается более широкого, но специфичного

воззрения на человечество, мир и Бога. Среди его наиболее важных и довлеющих проектов — систематизация, углубление, исследование, артикуляция этого воззрения, исследование его влияния на все остальное, о чем мы думаем и что мы делаем. Тогда у христианского философского сообщества есть собственная программа, ему не нужно и не следует автоматически принимать проекты, развиваемые в ведущих философских центрах современности. Более того, христианские философы должны быть осторожны при ассимиляции и принятии популярных сейчас философских идей и процедур, ибо многие из них имеют глубоко антихристианские корни. И, наконец, у христианского философского сообщества есть право на свою точку зрения, у него нет никаких обязательств доказывать, что эта точка зрения правдоподобна в отношении того, что принимается как само собой разумеющееся всеми философами, или большинством философов, или ведущими философами современности.

В итоге мы, христиане, собирающиеся быть философами, не должны довольствоваться тем, чтобы быть философами, которым случается иногда быть христианами, — мы должны стараться быть христианскими философами. Следовательно, мы должны выполнять наши проекты сообща, с христианской отвагой и будучи независимыми⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Plantinga A.* The Probabilistic Argument from Evil («Вероятностный аргумент от зла») // *Philosophical Studies*. Minneapolis, 1979. Vol. 35, № 1. P. 1–53.

² *Calvin J.* Institutes of the Christian Religion / Transl. Battles F. L. Philadelphia: Westminster, 1960. Bk. 1, chap. III, p. 43–44. (* Русский пер. приводится по: *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере / Пер. с франц. А. Д. Бакулов. Т. I. М.: Изд-во РГТУ, 1997. Кн. 1, гл. 3, п. 1, 3. С. 39, 41. — *Прим. пер.*)

³ *Tracy D.* Blasted Rage for Order. New York: Seabury Press, 1978. P. 7.

⁴ Произнесено 4-го ноября 1983 г. в качестве инаугурационной речи автора по поводу вступления в должность профессора философии им. Джона А. О'Брайена в Университете Нотр-Дам.

ГЛАВА 12

МОШЕННИЧЕСТВО ШИЭНА: КАК ТЕОЛОГИЯ ПРЕВРАЩАЕТСЯ В ШУТОВСТВО

I

Историко-критический метод (*higher criticism*)* (критика источников, литературной формы, редакции, а также различные современные сочетания этих критик) сопровождает нас уже по меньшей мере полтора века. Для непосвященного легко обнаруживается, что историко-критический метод принижает то, что видится им *naïveté*** обычной христианской веры в события, сообщаемые в Новом Завете: рождение Христа Девой, чудеса, сотворенные Христом, смерть Христовая, воскрешение Христа (буквальное и физическое), то, что Он «явился более нежели пятистам братий в одно время» (1 Кор 15:6), Его вознесение на небо и другое. Поэтому Давид Штраус в своей работе «Жизнь Иисуса», опубликованной в 1835 г., писал: «Более того, если мы будем честны сами с собой, то станет ясно, что бывшее когда-то священной историей для христиан, стало для просвещенных наших современников лишь небылицей». Для непосвященного также очевидно, что у этого принижения <веры> порой весьма слабое основание — до такой степени, что его почти не существует.

* *Higher criticism* (букв. высокая критика) — название историко-критического метода в изучении Библии, главная цель которого — установить первоначальный смысл текста и его исторический контекст. *Higher criticism* противопоставляется *lower criticism* (букв. низкая критика) — текстологической критике, конечная цель которой — подготовить критическое издание текста: исправление ошибок переписчиков на основе всех имеющихся рукописей, установление соотношения между ними, построение стеммы, реконструкция наиболее близкой к оригиналу версии текста. — *Прим. пер.*

** *naïveté* (франц.) — наивность, неискушенность, простота. — *Прим. пер.*

Во всем этом содержится много уверенных утверждений, но мало доказательств, много спекуляций и очень мало основательности.

Протестанты должны были иметь дело с историко-критическим методом в течение довольно длительного времени, а католические исследователи открыли (или во всяком случае применяют) его только в последнюю четверть века или около того. В итоге <за это время> появилось безмерное количество книг по библейской критике, написанных католическими авторами, иные из которых, я, к сожалению, должен сказать, пользуются большой популярностью. На этот раз обратимся к широко разрекламированной книге Томаса Шиэна «Первое пришествие: как царство Божие стало христианством» (Sheehan T. *The First Coming: How the Kingdom of God Became Christianity*. New York: Random House, 1986). Шиэн занимает должность профессора философии в Университете Лойола, Чикаго.

Шиэн начинает свою книгу с утверждения о том, что христианская церковь переживает кризис, связанный с тем, что она думает и во что она верит касательно Иисуса: «Кризис разросся из того факта, широко признаваемого как протестантскими, так и католическими теологами, а также экзегетами, что, насколько можно судить по имеющимся историческим данным, Иисус из Назарета не считал себя богом [и] не утверждал ничего мессианского, что приписывает ему Новый Завет...» (с. 9). По-видимому, проект Шиэна состоит из четырех частей: (а) попытаться еще раз определить действительное содержание проповеди Иисуса (в противоположность тому, что о ней думали христиане); (b) определить, каким образом в ранней церкви развивалась идея воскресения Иисуса из мертвых; (с) сделать то же самое касательно представления о том, что Иисус был Христом, Мессией и Сыном Бога; (d) выяснить, каково *действительное* значение проповеди, жизни и смерти Иисуса. Проект состоит также и в том, чтобы выполнить пункты (а), (b) и (с) «снизу», не прибегая к теологическим предпосылкам, например что Иисус — воплощенный Сын Божий, или что Библия — Слово Божье в особом смысле, или что существует свидетельство Святого Духа, позволяющее нам схватывать духовные истины, которые в противном случае мы пропустим. Шиэн надеется выполнить пункты (а)–(с), используя методы, применяемые историками по отношению к любому древнему тексту: «Я принимаю точку зрения историка, я не верующего. Я использую

слово “история” в смысле греческого глагола, к которому оно восходит: *historein* — искать, исследовать, используя только свет естественного, эмпирического разума» (с. 9). Так что идея заключается в попытке установить, о чем проповедовал Иисус, как развивалась вера в воскрешение и как ее развили ранние христологи, «используя только свет естественного, эмпирического рассуждения».

В отношении (b) и (c) Шиэн использует весьма знакомую сейчас установку: ни одни из доступных источников о воскресении Иисуса из мертвых и о буквальном и физическом видении Его учениками («явился более нежели пятистам братий в одно время» (1 Кор 15:6)) не может рассматриваться серьезно. Чудеса — это

простые легенды, возникшие среди ранних христиан и ретроспективно спроецированные на жизнь исторического Иисуса под влиянием веры (с. 74).

Причина признанных противоречий и невозможности протоколировать чудесные «события» происходит из одного: рассказы Евангелий о Пасхе — не исторические свидетельства, а религиозные мифы (с. 97).

В целях противостояния атмосфере сомнения, возникшей вследствие невозвращения Иисуса, некоторые Евангелия украсили сообщение о переживании Пасхи детально разработанными рассказами, уточнявшими «воскресение» Иисуса, сообщая ему сверхъестественное тело, которое было видно физически, ощущалось и было вознесено на небеса (с. 293).

Прибавление мифических элементов было осуществлено вследствие некоей нервозности со стороны Петра и других, — в результате этой нервозности и развились в ранней церкви эти мифы о трех ангелах в пещере, о буквальном узрении многими Иисуса и т. п. Сходным образом развивалась и христология, нашедшая свое выражение в Прологе к Евангелию от Иоанна, в гимне из послания к Филиппийцам и в послании Павла к Колоссянам: Иисус ничего из сообщаемого не совершал, но они были выдуманы позже из-за намерения церкви подкрепить свое теологическое основание.

Итак, эти утверждения Шиэна сами по себе в лучшем случае неубедительны, спекулятивны и фантастичны. Однако я пренебрегу тем, что он говорит в пунктах (b) и (c), сосредоточившись

на пунктах (a) и (d), затем кратко проанализирую те аргументы, которые исследователи порой приводят в поддержку предположения о том, что христология «снизу» (т. е. попытка понять соответствующие тексты без обращения к теологическим верованиям о Христе или к Библии) правильна и *de rigueur** для исследования Писания.

Итак, что же открывает нам «естественный, эмпирический разум» о том, о чем на самом деле проповедовал Иисус? Ответ Шиэна может поразить обычного христианина как удивительный, если не сказать, нелепый. Например, Иисус не утверждал, что Он — Мессия или даже просто мессия, не говоря уже о божественном сыновстве:

Что же обнаружили критики после Бультмана об историческом Иисусе...? Говоря негативно, они установили, что Иисус не осознавал себя ни под одним из христологических наименований — безусловно, не облакал себя ни т. н. высокими титулами (как «Бог» или «Господь») в полном божественном смысле, ни т. н. низкими титулами (например, «мессия»... и «сын человеков» (с. 25).

Что же он тогда утверждал? Каково было его послание? Ответ Шиэна понять нелегко. Все началось тогда, когда Иисус был очарован Иоанном Крестителем: слушая его, говорит Шиэн, «Иисус, как мы можем представить, был поражен его словами до глубины души. Он раскаялся и был крещен» (с. 53). «Иисус был впечатлен тем, что Иоанн, в отличие от апокалиптически настроенных проповедников, популярных в то время, не говорил о мессии, не провозглашал о конце мира, не обещал будущий век блаженства» (с. 52). Следуя его примеру, Иисус также не провозглашал конца мира, не проповедовал, что он или кто-то другой — мессия. Он следовал за Иоанном в «сведении апокалипсиса к экзистенциальному его ядру» (с. 55); это означает, насколько я могу понять, что Иисус не проповедовал ничего апокалиптического, а предписывал быть справедливыми и милосердными. Далее:

Непосредственное присутствие Бога как любящего Отца — вот что имел в виду Иисус под «царством...». Как проповедовал Иисус, царство Божие не имеет ничего общего с мечтательной геополитикой апокалипсиса или мессианства — царством вышним

* *de rigueur* (франц.) — обязательна. — Прим. пер.

и будущим. <...> Скорее оно означает царствование Бога, а это в свою очередь означает, — и в этом состоит революционная сила послания Иисуса, — что Бог как Бог *идентифицировал себя без остатка со своим народом* [курсив Шиэна. — А. П.]. Царство Бога означает Его *воплощение* (с. 60).

Иными словами, Иисус уничтожил понятие «Бога-в-Себе» и на его место поставил понятие «Бога-с-человечеством». Теперь, согласно пророку из Галилеи, Отца не должно искать в далеких небесах, но Он всецело отождествляется с причиной мужчин и женщин. Учение Иисуса о царстве означает, что Бог воплотился: Он себя разлил, растворился в человечестве, Его нигде нельзя найти — только здесь. <...> Учение о царстве означает, что с этих пор и навсегда Бог присутствует только здесь и как наш сосед. Иисус разрешил мечтательные спекуляции об апокалиптической эсхатологии в призыв к справедливости и милосердию (с. 61).

Проповедь [Иисуса] отметила смерть религии и Бога религии, провозгласила начало пострелигиозного опыта: отречение от «Бога» в пользу его скрытого присутствия среди людей (с. 61–62).

Итак, Иисус не провозглашал, что Он — Мессия, не говоря уж о божественном сыновстве, он не проповедовал: «Веруй в меня, и спасешься ты» (*Деян 16:31*), но проповедовал что-то совершенно противоположное: «Бог растворился в человечестве». Но что же *это* может значить? «Бог как Бог *идентифицировал себя без остатка со своим народом*», «Бог растворился в человечестве», «отречение от “Бога” в пользу его скрытого присутствия среди людей» — как мы должны понимать эти туманные изречения?

Сложно сказать, но я *полагаю*, что Шиэн имеет в виду, что, согласно Иисусу, просто *не существует* всемогущего существа, которое, скажем, сотворило мир, к которому мы обращаемся с молитвой и которому мы повинемся. Невозможно быть христианином, и нет ничего, во что верят теисты, — трансцендентной, всемогущей, всеведущей личности, сотворившей небо и землю, поддерживающей их в бытии. И хотя Шиэн говорит, что Бог *растворился в* человечестве, *воплотившись* без остатка и т. п., идея, насколько я понимаю, состоит не в том, что раньше было такое сущее, но потом оно каким-то образом растворилось в человечестве; напротив, такой личности вообще никогда не было. Все, что было у Бога, мы могли бы

сказать, — это его воплощение в его людей: «Все, что сделал Иисус, — это раскрытие по-новому того, что всегда было, но что было забыто или затуманено религией. Его роль состояла попросту в завершении религии — временной домоправительницы, которая превратилась в тиранку...» (с. 68). Итак, послание Иисуса, согласно Шизэну, состояло в том, что теизм ложен, а Бога нет. Он не говорит даже, что теизм в лучшем случае *приблизленно* истинен (как было в случае с либеральными теологами XIX в., склонявшимися к абсолютному идеализму): теизм <у него> *вообще* не истинен. Иисус был на самом деле атеистом: он проповедовал о конце религии и Бога религии, решая это все в совет быть справедливыми и милосердными.

Среди либеральных теологов определенного толка обнаруживается своего рода склонность к отчаянному поиску новизны; принимающие участие в этом дерби кажутся соперничающими друг с другом в том, кто может сделать самые смелые заявления. Чтобы понять Шизэна и его утверждения об Иисусе, мы должны рассмотреть его и эти заявления в их историческом контексте. Двадцать лет назад, когда на сцене разразилась «Теология смерти Бога» (или, может быть, просочилась на нее), многие из нас уже подумали, что достигнутая высота дурачества в теологии не может быть превзойдена. Один из этих теологов, Пол ван Бурен, предположил, что логический позитивизм со своим принципом верификации смысла, согласно которому большая часть того, что говорят христиане о Боге, — буквально бессмыслица, был просто настоящим основанием христианской теологии. Другой, Томас Альтицер, утверждал, кажется, что Бог умер, когда родился Христос, но Он снова умер в XIX в. и что Он вообще умер в истории человечества. Потом он продолжил, что атеизм — итоговая и чистейшая форма христианства (пренебрегши присовокупить очевидный вывод о том, что ханжество — итоговая и чистая форма целомудрия).

Многие считали, что здесь мы имеем дело с теологической глупостью, больше которой ничего нельзя помыслить^а. И в самом деле, достижение Альтицера в этом направлении воистину внушительно. Отдадим должное: Шизэн, как кажется, превзошел и его. Согласно

^а Возможно, Плантинга здесь иронически парафразирует знаменитый онтологический аргумент Ансельма, исходящий из того, что Бог есть то, больше чего ничего нельзя себе представить (Прослогион, гл. 2 и далее). — *Прим. ред.*

Альтицеру, настоящий христианин понимает, что атеизм истинен; теперь же Шиэн добавляет, в впечатляющей вспышке озарения, что это — Евангелие, данное самим Иисусом Христом! Колоссально! Есть только один способ пойти еще дальше — утверждать, что сам Бог, вечный, всемогущий и всеведущий, был атеистом еще до Иисуса и страдал от досадной неспособности четко объяснить это. (Запутанно, туманно, бесчестно используя терминологию для характеристики подобной теологии, можно поддержать эту точку зрения, указывая, что Бог никому не молится и не признает высшего существа; оба пункта — характеристики атеизма.) Но даже это предположение, хоть оно логически и невозможно, не обладает в достаточной степени колкостью и щегольством абсурдного утверждения Шиэна.

Собственное послание Шиэна о том, в чем *он* видит реальное значение пустой могилы, в отличие от того смысла, который вкладывают в это христиане, — это часть того самого сообщения, которое он вкладывает в уста Иисуса (бесхвостая лисица, как говорит Р. Дж. Коллингвуд, проповедует бесхвостость.) Согласно Шиэну, настоящий смысл заключается в следующем:

Если мы присмотримся к пустоте [могилы, без воскрешения], то отсутствие в ней живого Иисуса и даже его тела позволяет нам идентифицировать уникальную форму поиска: желание того, чем никогда невозможно обладать. Этот уникальный вид поиска отличает людей от других существ, мы видим, как он нашел свое выражение в женщинах, обнаруживших пустую могилу в первое воскресенье Пасхи. Этот поиск мы не обретаем случайно, скорее он делает нас людьми, образует нас как тщетную страсть, ненаполненное и, по-видимому, ненаполняемое желание, каковым мы и являемся (с. 172).

Принятие Иисуса *как (sic)* его слово означает, что он — то же, что и другие: конечный, подверженный ошибкам, смертный акт интерпретации. Каждый человек — только это и ничего более: герменевтика, живая интерпретация (в действии, в игре, в языке и в мысли) того, чем является человеческое существование и о чем оно (с. 225).

Все мы, включая Иисуса, — неизбежно и навсегда вопрос, на который нет ответа. Принятие Иисуса *как* его слова означает понимание и принятие этого (с. 226).

Принятие Иисуса *как* его слова? Этого уже хватит, чтобы занервничать: как мы можем сделать это? Означает ли это веру, что Иисус (в противоположность тому, что мы всегда думали) был на самом деле *пропозицией* или утверждением? Как я сказал, этого достаточно, чтобы взволноваться, но это — только верхушка айсберга. Для христианина Пасха — это время радости и торжества, время глубокой благодарности за невообразимое величие божьего дара спасения через смерть и воскрешение Его Сына. Однако, согласно Шизну, *настоящий* смысл Пасхи, настоящий смысл пустой гробницы заключается не в радостном пасхальном приветствии «Христос воскрес!» и заявлении о том, что Христос — первый плод и залог нашего собственного спасения, поэтому и смерть была побеждена. Совсем нет; он говорит, что на самом деле имеется в виду то, что все мы — тщетная и неисполнимая страсть, вопросы, на которые нет ответов.

Быть вопросом без ответа определенно является тягостным состоянием и, без сомнения, разочаровывает; однако, что же это могло бы *означать*? Что значить быть тщетной страстью или вопросом без ответа? Вы можете встретить в наши дни некоторых необычных людей, но вряд ли кого-нибудь, кто был бы вопросом, не говоря уже о вопросе без ответа. Убрав излишне патетическую риторику, я полагаю, что Шизн имел в виду то, что очень тяжело быть в чем-то уверенным: не важно, во что вы верите, всегда имеются равно удовлетворительные альтернативы. Это согласуется с тем, что говорил Шизн ранее во введении:

Христианство — это «герменевтика» или интерпретация. Его верования и учения — одни из многих возможных и одинаково валидных способов понимания всем доступных эмпирических сведений об Иисусе из Назарета. Христиане могут утверждать, что их вера основана на Откровении, но насколько можно сказать, основываясь на эмпирии, подобное откровение — это наименование для исторически относительного и культурно определенного герменевтического процесса, в котором христиане, сталкиваясь с доступной людям информацией об Иисусе из Назарета, интерпретировали его как их спасителя, царствующего на небесах с Богом (с. 7).

Многое должно сказать об этом, но у меня нет для этого времени. Основная идея сказанного, как видится, заключается в понятии,

знакомом в некоторых вариациях в континентальной философии: всё, что бы мы ни думали и во что бы мы ни верили, — это герменевтика или интерпретация, наравне с которой имеются равно удовлетворительные альтернативы. Не важно, во что вы верите по любому важному вопросу, у вашей веры имеются альтернативы, равно валидные и приемлемые. На самом деле для любого вашего верования его *отрицание* будет так же валидно и удовлетворительно, как оно само.

Если это так, то, разумеется, христианство, несмотря на уверенные заявления Шиэна, — такая же хорошая интерпретация, как и любая другая. Поэтому Шиэн заканчивает (с. 223) признанием: христианство настолько же приемлемо в качестве интерпретации или герменевтики, насколько все другое, а еще является, на самом деле, *истинным*, как и все другое, например интерпретация Шиэна. (Как это можно понять — загадка, поскольку христианство и то, что говорит Шиэн, противоречат друг другу; но Шиэн и не говорит, и не допускает, что обычная логика является частью *его* интерпретации.) Проблемы самореференции принимают здесь угрожающие размеры. Как кажется, фундаментальное утверждение состоит в том, что все, что мы можем иметь когда-либо, равно приемлемо, даже если это — конфликтующие интерпретации. Но тогда, разумеется, если это утверждение истинно, то оно само — еще одна интерпретация, и она не лучше или не ближе к истине, чем ее альтернативы, например ее отрицание. Если все — интерпретация, то в пользу этой идеи нельзя сказать больше, чем в пользу противоположной — некоторые интерпретации более предпочтительны и гораздо ближе к истине, чем другие. Если все — интерпретация, для которой имеются равно удовлетворительные альтернативы, то само это утверждение — интерпретация, к которой имеются равно удовлетворительные альтернативы: можно принять ее или отклонить. Что касается меня и моих единомышленников, я думаю, мы оставим эту конструкцию в стороне.

II

Как же Шиэн приходит к этим поразительным выводам о том, чему учил Иисус? Он начинает с того, в чем, с его точки зрения, согласуются результаты исследований Нового Завета, заявляя:

«Я нахожусь в зависимости (надеюсь, что я добросовестен) от научно-проверяемых результатов современной библеистики, затем я выхожу за пределы этой науки, используя ее научные результаты как данные для моих собственных теорий» (с. 9). Шизн основывается на критике источников, формы, редакций и некоторых еще не классифицированных подобных критиках, его введение содержит ясное и четкое представление о некоторых из этих выводов.

Непосвященным может показаться, что большая часть неясности заключена в самих основаниях некоторых из этих методов. Поэтому, например, Шизн сообщает, что пост-бультмановская форма критики

использует по крайней мере четыре критерия для определения того, являются ли элементы материала евангелия аутентично историческими, т. е. относимыми к самому Иисусу. Во-первых, критерий различия позволяет экзегету атрибутировать Иисусу по крайней мере те изречения, которые, как можно доказать, вероятно уникальны для него, поскольку они особенно отличны от изречений, типичность которых доказана либо для ранней церкви, либо для древнего иудаизма. Во-вторых, критерий когерентности позволяет этим экзегетам атрибутировать Иисусу те изречения, которые соответствуют материалу, относительно которого было установлено, что он «уникален, потому что не похож». В-третьих, критерий множества свидетельств позволяет экзегету атрибутировать, ограниченно, Иисусу те поступки или действия, о которых имеются свидетельства во всех или во многих различных источниках евангелий (например, в евангелии от Марка и источнике Q). Наконец, согласно языковому критерию и критерию окружения, любое аутентичное изречение Иисуса должно отражать арамейскую речь и, в общем, культуру древней Палестины, хотя и возможно, что подобные характеристики могут отражать только самые ранние палестинские церкви (с. 25).

Но между первым и четвертым критерием имеется явная несогласованность: первым принимаются только изречения, отличные от распространенных в то время, тогда как, если изречения не отражают культурных моделей древней Палестины, они будут отклонены четвертым. (И, конечно же, если вы считаете Иисуса на самом деле Сыном Бога, то вы, без сомнения, не решитесь признать, что любое аутентичное изречение Иисуса должно было бы отражать

культуру древней Палестины.) Далее, как кажется, этим методам присуща опасная степень гибкости или вялости, допускающая поразительно большой диапазон выводов. Выводы Шиэна, как вы можете представить, требуют предельно правильного отбора текстов. Используя эти методы, это легко сделать: вы просто отбрасываете любой текст, не подходящий для вашей интерпретации, утверждая, что он — позднее добавление христианского сообщества, хотевшего привнести в него теологический смысл. Говорится ли в Евангелиях от Марка, гл. 14, и от Матфея, гл. 26, что Иисус утверждает, что он Сын Божий и вернется в славе? Нет проблем: просто заявите, что это было добавлено позже и не сообщает чего-либо такого, что на самом деле говорил Иисус.

Я оставляю специалистам решать вопрос о том, насколько ценны эти методы, меня заботит в данном случае их тенденциозное использование Шиэном. Например, он постоянно говорит о том, что было *подтверждено* ими, *показано* (с. 12), *открыто* (с. 13), *установлено* (с. 15), — почти во всех этих случаях мнения ученых поддерживают обе стороны. (Разумеется, факт состоит и в том, с перспективы Шиэна, что ничего не может быть на самом деле показано или установлено: все, что у нас есть, — интерпретации, для которых всегда имеются равно приемлемые альтернативы.) Далее, Шиэн делает множество догматических, неподтвержденных заявлений. Например, вот что он говорит о том, что Иоанн «взыграл во чреве», когда его мать Елисавета услышала приветствие Марии (*Лк 1:41*): «Эта легенда, подобно воодушевляющему, но не историческому рассказу о чудесном непорочном зачатии Иисуса, — теологическая интерпретация, созданная несколькими десятилетиями позже после смерти Иисуса для выражения христианской веры в его особенное положение» (с. 55). Снова: «И в любом случае слова, вкладываемые Евангелиями в уста Иисуса при слушании его дела [в синедрионе] (например, его утверждение о том, что он — Мессия, *Марк 14:62*), являются поздними теологическими вставками древней церкви и не могут рассматриваться как исторические утверждения» (с. 86). И: «Неправда, что еврейский народ выкрикивал, что Иисус должен быть распят (*Марк 15:12*) или что они взяли его кровь на себя и своих детей (*Мф 27:25*). <...> Эти предложения были вписаны позже в описание страстей Иисуса как отражение ожесточенной полемики между ранним христианством и иудаизмом...» (с. 87). Можно,

конечно, поинтересоваться источником информации Шиэна, но здесь, как и во многих других местах, ссылки открывают нам, что эти вопросы — предмет исследовательской полемики.

Часто в тексте встречаются несодержательные утверждения о том-то и том-то, а ссылка противоречит утверждению. Так, Шиэн говорит: «Нет доказательств тому, что Иисус сам прощал грешников от своего собственного имени», а в сноске он дает доказательство, добавляя, что, хотя некоторые считают это аутентичным, другие — нет. Еще раз: «Иисус не терял сознания — он умер. И в духе Нового Завета мы можем добавить: Он никогда не возвращался к жизни» (с. 101). Здесь приводится ссылка, отсылающая нас не к Новому Завету, как мы могли бы ожидать, а к Фоме Аквинскому, который, разумеется, не говорил, что Иисус никогда не возвращался к жизни: он говорил, что по воскрешении Иисус вошел в жизнь бессмертным и богоподобным.

Шиэн также не в состоянии различить утверждение *не-р* и невозможность утверждать *р*. Так, например, он говорит, что, согласно Евангелию от Матфея, «Он не вознесся на небеса» (с. 97), отсылая к *Мф* 28:16–20. Но, разумеется, в *Мф* 28:16–20 не говорится о том, что Иисус не вознесся на небо, там просто не говорится, что это произошло. Опять же постоянно присутствует определенная разбалансировка между вероятностью утверждения и его документированностью. Например: «Для Симона и других, — говорит он, — “воскрешение” было просто способом артикуляции их убеждения в том, что Бог оправдал Иисуса и вскоре придет к своему народу. И эта интерпретация была истинной для первых верующих, даже если при эксгумации могилы Иисуса были обнаружены тлеющая плоть и кости» (с. 109). Доказательством этого удивительного утверждения служит тот факт, что по меньшей мере один библиист написал об этом (!). Наконец, в интерпретации Шиэна *1 Кор* 15:3–8 Павел не хотел сказать, что Христос воскрес из мертвых во плоти: «Воскрешение Иисуса не имеет ничего общего с пространственно-временным оживлением, возвращением к жизни...» (с. 112). Но здесь он полностью пренебрегает остальной частью того же самого стиха, где Павел соотносит воскрешение Христа с нашим собственным будущим воскрешением, которое он понимает буквально — как физическое и пространственно-временное.

III

Я считаю, что самые интересные темы, поднимаемые в этой книге, имеют мало общего с сомнительными утверждениями Шизана, а скорее относятся к начинаниям христологии «снизу» и к «объективному» исследованию Библии, т. е. к такому исследованию, в котором не признается или не принимается на веру то, что знают и во что верят касательно, скажем, Иисуса, но, напротив, Библия рассматривается так, как любой древний текст, а Иисус — как любой герой такого текста. Идея состоит в том, что можно установить (или по крайней мере считать правдоподобным), используя только свет «естественного, эмпирического разума», игнорируя все, что можно знать посредством веры. Идея заключается в том, что настоящий исследователь Писания должен быть «объективным». Объективность порой представляется как указание на объективные факты без привнесения каких-либо теологических интерпретаций. Однако на самом деле в этой связи имеется в виду то, что объективный исследователь не будет использовать какие-либо теологические предпосылки или знание в попытке определить, что же такое объективные факты. Как кажется, поэтому, например, Барнабас Линдерс, известный исследователь Нового Завета, считает, что при интерпретации Библии неверно или неправильно полагаться на то, что знают или во что верят:

Имеются две причины того, почему многие исследователи весьма настороженно относятся к сообщениям о чудесах. <...> Вторая причина историческая. Религиозная литература древнего мира полна историй о чудесах, и мы не можем верить во все из них. Не дело исследователя решать, просто будучи верующим христианином, принимать ли все рассказы о чудесах из Евангелий в соответствии с их «номинальной стоимостью», но в то же время отрицать чудеса, приписываемые Исиде. Все подобные случаи должны быть рассмотрены одинаково беспристрастно (Theology, March 1986, p. 91).

Почему он так думает? Почему *не* дело исследователя принимать все рассказы о чудесах из Евангелий, но отклонять другие? Потому что, считает Линдарс, такой подход не будет подлинно беспристрастным или объективным, в нем будет что-то произвольное. На самом

деле вопрос стоит так: законно ли для христианского исследователя (например, христианского исследователя Писания) использовать предпосылки или верования, источником которых является его христианская вера? Можно ли использовать в своем исследовании предпосылки, не разделяемые всеми членами научного сообщества? Можете ли вы в своей работе использовать то, что известно вам через вашу веру? Так, например, христианин, считающий, что Иисус и в самом деле был Сыном Божиим, может быть склонен признавать определенные рассказы о чудесах здоровыми историческими сообщениями о том, что делал Иисус (например, исцеление Лазаря или его собственное воскресение). Однако, если вы не полагаете, что Иисус был Богом, вы будете считать весьма невероятными эти рассказы в качестве того, что делал Иисус, — более вероятно рассматривать их как добавления древней церкви для внесения того или иного теологического измерения. Поэтому, считаете ли вы, что Христос был (и есть) на самом деле Богом или нет, это определенно внесет большую разницу в ваше исследование Писания.

Но не состоит ли здравый смысл в том, что исследователь-христианин (или христианское исследовательское сообщество) должен использовать все, что ему известно, в развитии своей дисциплины? Допустим, вы (или христианское сообщество) на самом деле верите в то, что Иисус был Богом. Если все, чего вы хотите от вашего исследования, — поиск истины, то почему бы не использовать все вам известное, не обращая внимания на источник? Не будет ли превратным скорее ограничение себя до *некоторых* известных фактов, до *некоторых* источников знания, если ваша цель — достижение истины об обсуждаемых явлениях? Эта ситуация будет подобна попытке провести физическое исследование, скажем, без опоры на собственную память или память кого-то другого. (Вы заявляете, что любая принятая пропозиция, сделанная по памяти, не может выступать доказательством.) Вы можете вести физическое исследование таким способом, но оно будет достаточно ограниченным, скудным, усеченным. И почему вы должны захотеть его проводить? (Возможно, я могу взобраться на Башню дьявола со связанными ногами, но почему я буду желать этого?) Если ваша цель — приблизиться, насколько вы можете, к полноте истины по обсуждаемым вопросам, то, по-видимому, правильным будет использование всех

ваших ресурсов, всего, что вы знаете, включая то, что известно вам через веру.

Но, говорит Линдарс, не будет ли своевольным относиться к рассказам о чудесах Иисуса иначе, чем к чудесам Исида? Нет, поскольку вы считаете Иисуса Богом, а Исиду нет, или, возможно, вы полагаете, что так употребленное слово «Исида» ничего не обозначает, поэтому такой личности или вещи, как Исида, просто не существовало. Поэтому между ними есть большая разница — разница, требующая разного к ним отношения. (Объективность требует, чтобы мы относились к схожим вещам одинаково, но не требует, чтобы мы игнорировали важные различия.)

Но не будет ли предвзятым придерживаться *этого* верования (что Иисус был Христом и Сыном Бога и потому особенным)? Что заставляет вас думать, что это истина? Как разумно вы могли бы прийти к *этому* верованию, если не основываясь на историческом исследовании — исследовании, не начинающемся с предположения истинности рассматриваемого вопроса? Предположение заключается в том, что любое должным образом обоснованное исследование об Иисусе должно быть полностью основано на обычном историческом исследовании. Почему же мы должны верить в подобное? Обычно христиане не приходят к своим верованиям таким способом, и мне неизвестны убедительные основания, чтобы считать, что они *будут* так верить, если будут поступать должным образом. Утверждение о том, что не нужно в исследовании основываться на точке зрения, что Иисус был (и является) Богом, покоится на том допущении, что единственный способ прийти к характерно христианским верованиям заключается в обычном научном или историческом исследовании. Но это допущение сомнительно *in excelsis*^b, оно — часть классического фундаментализма и несет свою ответственность вместе с ним (см., например, мою работу «Разум и вера в Бога», глава 5 настоящего издания). Далее, оно плохо согласуется с христианскими идеями об источниках нашей христианской веры. Например, протестанты скорее последуют за Жаном Кальвином, утверждая, что

^b «В вышних» (лат.) — аллюзия на «Слава в вышних Богу и на земли мир...» (Лк 2:14). Плантинга, вероятно, хочет сказать, что презумпция натурализма сомнительна в самой высшей степени. — *Прим. ред.*

существует внутреннее свидетельство о Святом Духе, и они добавляют, что это свидетельство является источником надежных и вполне приемлемых верований о том, что сообщено в Писании. У иных христианских традиций — свои предположения об источниках веры, играющие ту же роль, но почти все христианские традиции солидарны в отрицании той идеи, что единственный приемлемый источник веры в Иисуса — обычное научное исследование. Так почему же мы должны принимать исследование Писания?

На самом деле здесь обсуждается философский (эпистемологический) взгляд на то, что образует правильную разумную веру, что образует правильное и настоящее знание. «Объективисты» полагают, что единственными источниками знания или приемлемых научных верований являются восприятие, память, математико-логическая интуиция и т. п., то есть «естественный, эмпирический разум», который отрицает такие сомнительные источники веры, как свидетельство Святого Духа. Но это — неубедительная причина для того, чтобы христианин присоединился к нему, и, разумеется, «объективизм» совершенно неестественен для христианина. Более естественное для него заключается в том, что, если мы используем все наше знание (не только естественный эмпирический разум), у нас будет больше шансов приблизиться к действительно полной истине. А не этого ли мы достигаем в исследовании? Так почему же мы должны мешать себе на манер, предложенный «объективистами»?^c

^c Плантинга в этой статье совершенно прав, но он вряд ли замечает, что становится на путь оправдания христианского изучения Библии, тогда как было бы вполне достаточно продемонстрировать эпистемическую ущербность Шизна и прочих «методологических атеистов». По сути дела, они не превзошли «методологию» Льва Николаевича Толстого, который в полной простоте настаивал на том, что в Евангелиях подлинно только то, что является соответствующим его морализаторскому образу Иисуса, а все остальное — подтасовки клерикалов. При этом и Шизн, и Бультман, и Толстой вращались в логическом круге: «подлинными свидетельствами» об Иисусе следует считать только те, которые они считают «историчными», а то, что они согласны считать «историчным», опирается на то, что они признают «подлинными свидетельствами». Можно было бы обратить внимание и на то, что Шизн противоречит и собственным критериям «исторического Иисуса»: считая одним из них «симфонию» свидетельств всех четырех Евангелистов, он тем не менее не признает самого главного свидетельства из этой симфонии — о Воскресении. — *Прим. ред.*

ГЛАВА 13

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНЦЕ XX ВЕКА

Моя задача — поразмыслить над состоянием и перспективами христианской философии в конце XX столетия. Сейчас большинство философов даже не берутся пророчески высказывать свое мнение о рубеже *веков*: мы выскажем свое о рубеже *тысячелетий*! Последний философ, который мог так поступить, был, вероятно, Герберт из Орильяка, умерший в 1003 г. (К несчастью или, может быть, и к счастью, его воззрения о рубеже тысячелетий не сохранились.) Так что почему бы нашему обсуждению не дать более величественное название: «Христианская философия в конце второго тысячелетия!» или «Христианская философия на заре третьего тысячелетия!»? Конечно, я осознаю, что моя работа будет просто еще одной в лавине речей, статей и заявлений, приветствующих новое тысячелетие. Мы, без сомнения, услышим многое о том, как мужчина (и женщина) наконец-то достигли совершеннолетия, или же, поскольку мы уже слышим об этом на протяжении последних 60 лет или около того, услышим, что они *на самом деле* достигли совершеннолетия. Появятся показные, дешевые заявления о том, что мужчины и женщины третьего тысячелетия не будут больше верить в то-то и то-то, о том, что различные элементы христианской веры принадлежат ранним и более простым временам, и т. д. Прозвучат серьезные призывы принять нашу ответственность в качестве людей третьего тысячелетия, обусловленные тем, что наука или Рорти учат нас тому, что мы должны подогнать наши нозтические структуры под форму третьего тысячелетия. В американской философии для всех этих заявлений и призывов существует технический термин: мы называем их «чепухой».

Я не должен принимать участие в этом человек-уже-повзрослел, или как-мы-знаем-знаемое, или другой чепухе. Все же кто-то надеется на то, что мы узнаем определенные вещи, куда идем

вперед, и мы можем разумно спросить, как все, что мы узнали, соотносится с христианской философией на пороге нового века и даже нового тысячелетия. Сначала я бы хотел спросить, что этот век дал христианской философии, затем я предложу своего рода типологию для христианской философии, кратко оценив теперешнее состояние каждой из ее основных блоков, и вместе с этим я подниму порой возникающий вопрос *obiter dictum** — о том, что, как мне кажется, мы, христианские философы, должны делать дальше.

1. ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И XX ВЕК

Итак, как же XX век *отнесся* к христианской философии? Как вы могли заметить, XX век включает множество различных временных сегментов и проходил во многих различных местах, и дела обстояли по-разному в этих различных пространствах-временах. Я пишу в основном о христианской философии в англоязычном мире: я просто не обладаю достаточными знаниями о том, что с ней происходило в немецкой, французской и голландской философиях, чтобы говорить об этом авторитетно. Также я оставляю в стороне оценку развития католической и томистской философий, ибо в противном случае мой предмет станет воистину неподъемным.

Основным положительным событием в христианской философии в течение первой половины нашего столетия должна быть, без сомнения, признана работа того человека, столетие которого мы сейчас отмечаем. Вклад Дойевирда был всесторонним, тонким, глубоким и оказал большое влияние. Мне нет необходимости восхвалять Дойевирда^a перед его аудиторией — это будет напоминать перевоз-

* *obiter dictum* (лат.) — попутное замечание, замечание, сделанное мимоходом — *Прим. пер.*

^a Герман Дойевирд (*Herman Dooyeweerd*) — голландский христианский философ (1894–1977), ставший вместе с Дирком Волленхофеном основателем «философии космономической идеи». Отличительными чертами этой философии считаются прежде всего три: акцентировка значения дотеоретических (в том числе обыденно-жизненных) предпосылок для философского теоретизирования; выявление парадигмальных архетипов для каждого из больших философских сценариев: для греков — материи и формы, для схоластов — природы и благодати, для гуманистов — природы и свободы, для самого Дойевирда — библейских «начал» творения, падения и спасения; возвышение «значения» (имеющего божественное происхождение) над «бытием» и «процессом». — *Прим. ред.*

ку угля в Ньюкасл и, возможно, кукурузу в Айову или, может быть, сыра в Гауду. Позвольте только отметить абсолютность достижений Дойевирда, помня, что они находятся в рамках того контекста, который восходит в Аврааму Кёйперу, а в конечном счете — к Бонавентуре, Августину и Тертуллиану.

С другой стороны, основной негативной тенденцией в течение того же периода в англо-американской философии определенно было развитие логического позитивизма и близких ему направлений. Согласно позитивизму, характерные христианские высказывания даже не заслуживают того, чтобы быть ложными: они «познавательльно бессмысленны», полностью нонсенс — *замаскированный* нонсенс, разумеется, но тем не менее нонсенс. Горестные превратности позитивизма и его критерия верификации смысла — поучительная и часто повторяемая история. Я не буду пересказывать ее еще раз, но, боюсь, нужно отметить, что ответ христианских мыслителей не был в целом назидательным.

Теперь логический позитивизм впал в заслуженную неизвестность, но что же заняло его место? Не одно, а, как гидра, *два* одинаково опасных феномена. Из огня да в полымя. Во-первых, заметьте, что логический позитивизм — это особый, если не особенно вредный, случай позитивизма — направления мысли, поднимающего науку и научное знание за счет более важных видов знания, таких как знание Бога и знание того, как правильно жить перед Его лицом. Однако это более широкое направление позитивизма, которое мы могли бы назвать «вечным натурализмом». Начиная с великого трактата Августина *De Civitate Dei* христианские философы рассматривали человеческую историю как своего рода поле битвы — битвы между, как говорит Августин, *Civitas Dei*, с одной стороны, и *Civitas Mundi*, с другой. Я считаю, что Августин был прав; только сейчас, в конце второго тысячелетия, *Civitas Mundi* разделился на два герцогства, или, если мы говорим о градах, а не о королевствах, на два округа или района. Один из них — только что упомянутый мною вечный натурализм. Это основной взгляд на мир, фундаментальное направление мысли, восходящее к Лукрецию, Эпикуру, Демокриту и другим философам в древнем мире и находящее гораздо более влиятельное и ясное выражение в Новое время и в современности. Натурализм, возможно, главная точка зрения или картина мира среди

современных западных интеллектуалов. Его центральное утверждение заключается в том, что нет Бога и ничего за пределами природы. Поэтому люди должны осмысляться не в терминах принятия образа Божьего, а в терминах их общности с остальной, нечеловеческой природой. То, что мы считаем нашей отличительной чертой (религия, мораль, любовь, ученость, юмор, приключения, политика), — все это должно осмысляться в терминах природы, что в наши дни означает эволюционизм. Поразительное количество современных научных проектов, как внутри, так и за пределами философии, представляют собой эксплицитные или имплицитные попытки понять ту или иную область человеческого существования в рамках натурализма: поразмыслите, например, о социобиологии, о современной материалистической когнитивной науке — многогранном, обширном проекте, включающем многие различные дисциплины и задействующем тысячи ученых во всем западном мире.

Вечный натурализм, хотя он существовал некоторое время в англоязычной философии, в последнюю четверть века или около того принял всевозрастающе агрессивный и распространяющийся вид. Мы имеем в философии в качестве одной головы постпозитивистской гидры быстрое распространение попыток дать натуралистическое объяснение различным философским вопросам и феноменам: имеются натуралистическая эпистемология, понимаемая как попытка объяснения знания с натуралистической точки зрения, натуралистическое понятие интенциональности, морали, телеологии, должного функционирования, языка, смысла, мысли и многого другого. Натурализм, являющийся основой и дающий жизнь этим проектам, весьма противоположен христианскому способу мыслить, как был противоположен логический позитивизм, и, пожалуй, он опаснее, чем последний, поскольку правдоподобнее.

Но *Civitas Mundi* разделен два округа. Вторая голова постпозитивистской гидры связана со вторым округом — его следует назвать «творческим антиреализмом». Его основная идея состоит не в том, что мы, люди, — просто еще один вид животных, обладающих достаточно необычными средствами выживания, но в том, что мы на самом деле ответственны за базовые очертания, фундаментальную структуру и рамку мира. Как и вечный натурализм, творческий антиреализм восходит к древнему миру, по крайней мере к изречению

Протагора: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (Plat. Thaet. 152 A). Но, как и вечный натурализм, творческий антиреализм получил неотразимую формулировку в Новое время и в современности.

Все началось с Иммануила Канта. Его главная мысль, высказанная в монументальной первой «Критике», «Критике чистого разума», заключается в том, что фундаментальные категории, характеризующие мир, в котором мы живем, навязаны этому миру *нашей* нозтической деятельностью и не характеризуют этот мир сам по себе. Такие признаки мира, как пространство и время, структура субстанция-свойство, число, модальность и даже истина и существование не обнаруживаются в вещах самих по себе. Они скорее обнаруживаются в «вещах для нас», они *привносятся* в мир; эти структуры наличествуют как результат нашей нозтической или интеллектуальной деятельности. Согласно более древней мысли, творческим является познание *Бога*; согласно же более поздней, кантовской, творческим является *наше*, человеческое, познание. Я понимаю, что в высшей степени трудно в трех предложениях дать ясный и точный итог Кантовой мысли. На самом деле в высшей степени трудно дать ясный и точный итог Кантовой мысли и в трех сотнях предложений или даже на трехстах страницах. Это потому, что кантовская мысль при первом разборе не поддается сведению к ясному и точному итогу *любой* длины: насколько я могу судить, в ней имеются серьезные неопределенности и путаницы. Тем не менее только что отмеченное понимание Канта было и исторически влиятельным, и внутренне связанным со вторым кругом *Civitas Mundi*.

Я считаю, что эта мысль из первой «Критики», по крайней мере понятая так, как было представлено выше, несовместима с христианством. Вещи, которые мы знаем, *по сути* таковы, что они выражают субъект-свойственную структуру: дело обстоит не так, как если бы лошадь, скажем, или Солнце могли бы существовать, но не были бы объектами со свойствами. На самом деле нет никаких альтернатив лошадям или звездам. Однако если дело обстоит так, что как лошадь, так и Солнце существуют благодаря *нам*, то они не могли бы существовать вне нашей нозтической деятельности. Тогда с этой точки зрения не *Бог* сотворил небо и землю, но мы сами или, во всяком

случае, Бог не мог бы сделать этого без нашей помощи. Мы можем прийти к этому выводу гораздо быстрее: *существование* — одна из категорий понимания, структура, навязываемая нами, людьми, вещам. Но если это так, то, если бы не наша поэтическая активность, не было бы существующих вещей. В самом деле, поскольку существующие вещи — единственное, что существует, постольку если бы не мы и наша понятийная деятельность, то не было бы ничего: ни динозавров, ни звезд, ни гор, ни деревьев или электронов. На самом деле, согласно этому подходу, мы сами обязаны своим существованием нашей категоризирующей активности — мысль, которая с легкостью может вызвать своего рода интеллектуальное головокружение. Но тогда из этого подхода будет следовать, что мы создали небо и землю, а не Бог. Говоря строго, факт заключается в том, что это направление мысли Канта может быть применено и к Богу: если категория существования скорее человеческая, навязываемая нами вещам, если вещи подпадают под эту категорию только благодаря нашей поэтической деятельности, тогда то же самое относится и к Богу. Он тоже в этой ошеломляющей смене ролей будет обязан своим существованием нам.

Творческий антиреализм, взятый в чистом виде и в мировом масштабе, очевидно противоречит христианству. На самом деле, взятый в чистом виде, он, как я полагаю, противоречит всему, т. к. несовместим сам с собой, непоследователен. Разумеется, Кант не принимал творческий антиреализм в мировом масштабе и в чистом виде. Чистота — не кантовская категория, но, без сомнения, относится к его чарам. И, без сомнения, у кантовского творческого антиреализма имеются ограничения, не противоречащие христианству, которые должны быть исследованы среди возможностей того, как устроены вещи. Но вторая голова постпозитивистской гидры — не творческий антиреализм, взятый в чистом виде, а, напротив, его побочный результат или диалектическое следствие. Допустим, мы начнем думать, что люди ответственны за то, как устроен мир: мы сами формируем или структурируем мир, в котором живем. Тогда от этого легко перейти к мысли о том, что не все мы живем в одном и том же мире. *Lebenswelt** Ричарда Рорти и Жака Дерриды весьма отличен

* *Lebenswelt* (нем.) — жизненный мир. — Прим. пер.

от *Lebenswelt* Хермана Дойевирда или К. С. Льюиса, а каждый из них отличен от *Lebenswelt* Бертрана Рассела или Карла Сагана.

Соблазнительно сделать следующий шаг рассуждения: то, что мы живем в разных мирах, означает, что просто нет такого понятия, как *определенный* способ существования мира, одинакового для каждого из нас. Напротив, существует мой способ конструирования реальности (выбором, языком или чем угодно еще), ваш способ и многие другие способы. Нет такого понятия, как *определенное* устройство мира, нет *истины*, объективной истины, одной для нас всех, знаем ли мы ее или нет. Напротив, существует истинное с моей точки зрения, в моей версии, в мире, сконструированном мною, истинное с *вашей* точки зрения, в *вашей* версии, в мире, сконструированном *вами* и т. д. Мои начинающие студенты в Кальвин-колледже имели обыкновение говорить мне порой, после того как я предоставлял им абсолютно убедительное и неопровержимое доказательство некоторого тезиса, что, хотя мой тезис определенно истинен *для меня*, он не истинен *для них*. Я считал это особенно поверхностным замешательством, если это не просто неуместный способ сказать, что то, во что верите вы, противоположно тому, во что верю я, то оно просто не имеет смысла. Но дело обстоит так, что это заблуждение, о котором я затем размышлял, представляет собой выражение современного релятивизма — направления мысли насколько распространенного, настолько же и ничтожного.

Имеется другой и весьма современный способ прийти к тому же релятивизму. Как нам сейчас часто говорят, мы живем в эпоху постмодернизма, а все постмодернисты гордятся тем, что отрицают классический фундаментализм, усвоенный нами с пеленок. Классический фундаментализм был гегемоном, почти что консенсусом на Западе начиная с Просвещения и до последнего времени. Согласно классическому фундаментализму, наши верования, по крайней мере когда они должным образом обоснованы, объективны в двух смыслах. Во-первых, в кантовском смысле: объективное — это просто не субъективное, а субъективное — это частное или свойственное только некоторым людям. Согласно классическому фундаментализму, убедительно обоснованное верование объективно в этом смысле: по меньшей мере в принципе ожидается, что любые люди с правильно функционирующими способностями, размышляющие

о спорном вопросе с вниманием и искренностью, придут к согласию. Убедительно обоснованное верование объективно и в другом смысле: оно имеет дело или нацелено на *объекты*, вещи, «вещи сами по себе» — позаимствуем это выражение. Убедительно обоснованное верование часто или обычно соответствует вещи, оно обладает *adequatio ad rem**. В мире существуют лошади, и моя мысль о данной лошади и в самом деле является мыслью об этой лошади. Более того, она *соответствует* лошади — в том смысле, что те свойства, которыми, как я думаю, обладает лошадь, на самом деле ей присущи. Более того, обладание этими свойствами, теми, которые я ей приписываю, не зависит от меня или того, что я о ней думаю: лошадь обладает этими свойствами сама по себе, независимо от меня или кого-либо еще. Следовательно, моя мысль или мое верование объективно в том, что они сосредоточены на объекте, не зависящем от меня, они не направлены на нечто такое, что я как субъект сконструировал или создал каким-то иным способом.

Итак, для большей части постмодернистской мысли характерно отрицание объективности во втором смысле, часто под именем отрицания объективности в первом смысле^b. Типичный аргумент в пользу постмодернистского релятивизма с легкостью исходит из утверждения о том, что нет объективности в первом смысле, и приходит к утверждению, что нет объективности и во втором смысле. Как вы, без сомнения, заметили, это поражение *non sequitur***, правда, это не уменьшило его популярности. Как говорит этот аргумент, классический фундаментализм провалился: мы теперь видим, что нет рациональной процедуры, гарантирующей решение всех разногласий среди искренних людей, мы не разделяем одни и те же стартовые позиции в наших рассуждениях, а также формы аргументов, достаточные для урегулирования всех разногласий. Это — посылка. Вывод же состоит в том, что мы, таким образом, не можем на самом деле

* *adequatio ad rem* (лат.) — соответствие вещи. Имеется в виду определение истины как соответствия мысли вещи (*adequatio intellectus ad rem*). — Прим. пер.

^b Различие между объективностью в первом смысле и во втором было бы убедительнее, если бы между ними была проведена четкая демаркация, как представляется, здесь отсутствующая. — Прим. ред.

** *non sequitur* (лат.) — не следует. — Прим. пер.

размышлять об объектах, независимых от нас, но только, возможно, о конструктах, которые мы сами привносим. Говоря напрямую, аргумент не внушает нам уверенности; но если мы будем говорить не так прямо, имеется ли в нем хоть какой-то смысл? Так или иначе, этим способом умозаключения мы также приходим к мысли о том, что нет истины, независимой от нас и наших рассуждений. Как кажется, идея состоит в том, что объективность в первом, кантовском, смысле необходимо сопутствует объективности во втором, внешнем, смысле, так что если наше размышление необъективно в первом смысле, то оно необъективно и во втором. И среди по крайней мере некоторых так называемых постмодернистов произошло то, что совершенно справедливое отрицание одного из этих смыслов — отрицание, с энтузиазмом поддержанное Кёйпером и Дойевирдом, — было перепутано с отрицанием, похоронами второго — идеи, которую бы отрицали Кёйпер и Дойевирд.

С какой бы стороны ни прийти к этому выводу, это — вторая голова постпозитивистской гидры. Ясно, что эта голова гидры не более восприимчива к христианской мысли, чем замененная ею позитивистская голова. В противоположность тому, что я думал ранее, это больше чем простое замешательство напротив, это — более или менее умышленное отрицание того, что глубоко лежит в христианской мысли. Понятно, что одним из глубочайших импульсов христианской мысли является идея о существовании Бога, основавшего мир определенным образом: существует верный и правильный способ смотреть на вещи, и это — взгляд Бога на вещи. Более того, вещи для всех таковы, как их воспринимает Бог, совершенно независимо от того, что о них могут, скажем, думать или что могут в связи с ними желать. Дело не в том, что люди могут избежать безнадежно и непоправимо неверного взгляда на Бога в силу того, что они не могут поверить в истину о Нем.

Пример релятивизма — это то направление мысли, которое связано с Ричардом Рорти, считающим, по-видимому, что истина — это то, против чего наши коллеги (*peer*) не возражали бы. Эта мысль выражает тот вид релятивизма, о котором я и говорю. Смысл заключается в том, что мои коллеги могут быть против того, с чем согласны ваши коллеги. Ведь, прежде всего, у нас могут быть разные коллеги, и нет оснований считать, что ваши коллеги координируют

и синхронизируют свою активность с моими. Но даже если у нас одни и те же коллеги, нет оснований считать, что они позволили бы вам и мне сказать одно и того же: возможно, они считают меня неоправданно раздражительным и, следовательно, я отношусь с большим снисхождением к вам, чем к себе. Следовательно, истинное «для вас» не будет истинным «для меня». Более того, по-видимому, истина может изменяться: то, что мои коллеги позволяют мне говорить о Пелопонесской войне сегодня, отлично от того, что мне они позволяли вчера.

Этот способ мышления предоставляет реальные возможности решения проблем, связанных с войной, бедностью, болезнями и другими недугами, наследуемыми нашей плотью. Возьмем в качестве примера СПИД, о котором в последнее время сильно беспокоятся: если мы позволим себе сказать, что СПИДа просто нет, то, согласно этому рортистскому подходу, будет *истинным*, что СПИДа нет, а если было бы *истинным*, что СПИДа нет, то его бы не *было*. Поэтому все, что нам нужно, чтобы избавиться от СПИДа, рака или бедности, — это позволить каждому говорить, что их нет. Это представляется гораздо более легким способом решения этих проблем, чем общепринятые методы, которые требуют затрат денег, энергии и времени.

Сходным образом рассмотрим пример с китайскими властями, убившими студентов на площади Тяньаньмэнь и затем прикрывавшими свое злодеяние явной ложью, утверждая, что они не делали ничего подобного. С точки зрения Рорти, это — самый немилосердный способ суждения об этом. Ибо отрицая, что это произошло, они только пытались сделать так, чтобы их коллеги позволили им сказать, что этого никогда не было, и в этом случае было бы истинным, что этого никогда не было, и в этом случае этого бы никогда не было. Поэтому милосердным рассуждением, с точки зрения Рорти, было бы утверждение о том, что китайские власти только пытались сделать так, чтобы это ужасное событие никогда не произошло — и кто обвинит их в этом? То же относится и к скинхедам нацистского толка, утверждающим, что не было холокоста и что Гитлер и его сторонники были такими же смирными, как агнята, и никогда никому не причиняли вреда. Их тоже надо милосердно судить, как пытающихся позаботиться о том, чтобы этих страшных вещей никогда не было. И в вашей личной жизни, если вы сделали что-то неправильное,

солгали о чем-то, попытайтесь убедить ваше окружение в том, чтобы оно позволило вам сказать, что вы этого не делали. Если вы добьетесь успеха, то на самом деле вы этого и не совершали, более того, в качестве бонуса получится, что вы никого и не обманывали.

Итак, вот — головы гидры, возникшей вместо логического позитивизма. Первая, вечный натурализм, особенно распространен среди <представителей естественных> наук и тех, кто приколачивает свои знамена к древку науки. Вторая буйствует среди гуманитарных наук, в литературных исследованиях, изучении кино, права, истории и до некоторой степени в науках о человеке. Обе они полностью противоположны христианской мысли, обе враждебны ей, обе ее заклятые враги. Одно важное задание для христианского философа, а значит, и для христианского философского сообщества, — это повышение уровня самосознания: указание на то, что этот конфликт имеет место, проверить характер. Тысяча интеллектуальных проектов уходит корнями в эти способы философствования, а мы, христиане, и наши дети часто весьма подвержены влиянию этих проектов, которые неизбежны в силу их большой распространенности и часто портят и компрометируют интеллектуальную и духовную жизнь христианского сообщества. Наша задача как христианских философов — обратить пристальное внимание на то, как эти проекты соотносятся с христианской мыслью.

II. ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Но, увещевая, я немного забежал вперед. Теперь мне бы следовало обратиться к моей непосредственной задаче — обозначить, как я понимаю достижения и задачи христианской философии в настоящий момент истории, однако это будет связано и с предложенным выше призывом. Конечно, первое, что нужно отметить, так это то, что христианская философия подразделяется на несколько различных частей. Как я понимаю, она состоит из четырех основных разделов: апологетика, отрицательная и положительная; философская теология; христианская философская критика и конструктивная христианская философия. Философы христианского сообщества на протяжении нашего века развивали какую-то часть лучше, какую-то хуже. Рассмотрим вкратце каждую из них.

А. ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ АПОЛОГЕТИКА

Грубо говоря, отрицательная апологетика — это попытка защитить христианскую веру от различного рода атак, предпринятых против нее: аргумента от зла, например, или утверждения о том, что наука каким-то образом продемонстрировала неудовлетворительность христианской веры. Но не противоположна ли сама идея апологетики, будь то отрицательной или положительной, основной реформатской интуиции, высказанной Кёйпером и Дойевирдом? Если у любой мысли есть религиозные корни, то о нападках на христианство должно быть сказано, что у них тоже религиозные корни — *нехристианские* религиозные корни, поэтому на них не нужно отвечать. Вера не может рассуждать с неверием — она может только поучать его.

Возможно, нечто подобное было бы верным для мира, в котором зерна от плевел отделяются четче и яснее. Но наш мир не таков. В нашем мире есть люди, движущиеся в противоположном направлении, но тем не менее занимающие некоторые из тех же самых мест. И эти места не абстрактные. Кальвинисты говорят, что христианство не закончено, оно развивается. Жан Кальвин, кальвинист не хуже других, указывает, что верующие постоянно окружены сомнениями, беспокойством, духовной сложностью, суматохой. «В пределах этой жизни, — говорит он, — мы никогда не достигнем счастья очищения от всякого недоверия и полноты внутренней веры» (Наставления, III, 2, 18)*. Но не всегда нам так везет, чаще дела обстоят хуже. Внутри каждого христианина живет неверующий, в верующем разуме они, как говорит Кальвин, «определенно смешаны». (Без сомнения, для каждого человека существует своя пропорция <этого рода>, и даже для одной и той же личности она разная в разное время). Возражения, выдвинутые атеологами — Фрейдом, Марксом, Ницше, Флю^с, Мэкки, Нильсеном^д

* Русский пер. приводится по: *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере / Пер. с франц. А. Д. Бакулов. Т. II. Москва: Изд-во РГГУ, 1998. С. 34. — *Прим. пер.*

^с Эта статья Плантинги была издана, скорее всего, до того, как корифей атеизма Энтони Флю обратился в теизм, немного, правда, как считается, деистического толка. — *Прим. ред.*

^д Кай Нильсен был одним из ведущих канадских атеистов; философскому разоблачению теизма посвящена была, в частности, его известная монография «Введение в философию религии» (1982). — *Прим. ред.*

и другими, беспокоят христианское сообщество, и на них нужно ответить. В этом, частично, и состоит функция отрицательной апологетики: опровергать подобные возражения, устраняя этим один из видов препятствий на пути к духовному покою и духовной целостности христианского сообщества.

Разумеется, отрицательная апологетика может быть полезной не только для членов христианского сообщества, но и для тех, кто располагается на его краю, подумывает присоединиться к нему. Но она может быть полезной и для тех, кто непреклонно занимает позицию, противоположную христианской истине: возможно, увидев, насколько слабы их аргументы, они станут ближе к ней.

Итак, как поживала отрицательная апологетика в течение нашего столетия? Я думаю, достаточно хорошо, но не так хорошо, как этого можно было бы ожидать. Какого рода рассуждения и возражения наиболее сильно беспокоят погруженных в мысли христиан — студентов и других размышляющих? Без сомнения, их несколько, но в нашем столетии следующие следовало бы выделить особо: (1) утверждение позитивизма о том, что христианские убеждения не имеют никакого смысла, (2) доказательство от зла, которое стало своего рода вечным вопросом для христианской апологетики, (3) хмельной напиток, сервированный Фрейдом, Марксом, Ницше и другими «мастерами подозрения» (*masters of suspicion*), (4) плюрализм: при наличии всех этих различных религий, которые мы встречаем в мире, не является ли наивным и даже, может быть, чем-то дурным упрямо оставаться верным христианству? Позитивизм, первый из четырех вызовов, уже исчез со сцены, но я с сожалением должен признать, что христианская апологетика не оказала на это значительного влияния. Слишком много христианских философов находилось под сильным впечатлением позитивистской атаки, подозревая, что в ней должно быть многое от истины, и они предлагали различные и невероятные способы поведения. Некоторые считали, что мы должны просто сдаться; другие говорили, например, что нам следует признать, что христианство — нонсенс, но настаивать на том, что это все-таки важный нонсенс; третьи предлагали, чтобы мы продолжали говорить в специфически христианской манере, но имели в виду что-то совершенно иное, что-то такое, что не вызвало бы гнев позитивистов. Этой главой в нашей истории нельзя гордиться, но поскольку позитивизма с нами больше

нет, мы можем отвлечься от этого неприятного зрелища и двигаться дальше.

Что касается второго возражения, то в отношении аргумента от зла была проделана большая работа, и теперь, в противоположность тому, что было сорок лет назад, редко услышишь, как атеолог утверждает, что между понятием абсолютно благого, всемогущего, всеведущего Бога, с одной стороны, и существованием зла в мире — с другой, существует противоречие. Те же атеологи, кто и теперь настаивает на аргументе от зла, должны обратиться к *вероятностному* аргументу от зла: при наличии всего зла в мире, неправдоподобно, невероятно, чтобы существовал всецело благой, всемогущий, всеведущий Бог. Этот аргумент стал, с точки зрения оппонента, менее аккуратным, гораздо более усложненным и менее удовлетворительным^е. Однако, с другой стороны, этот вероятностный аргумент более реалистичен и, возможно, беспокоит нас больше. Христианские философы, например Уильям Олстон и Питер ван Инваген, сделали много в этом направлении <апологетики>, но многое еще предстоит сделать¹.

Как я считаю, христианские философы плохо справились с возражениями, предложенными «мастерами подозрения» — Фрейдом с его утверждением, что религиозная вера произрастает из когнитивного процесса, нацеленного на достижение психологического комфорта, а не истины, Марксом с его убеждением, что религиозная вера происходит из когнитивной дисфункции, являющейся результатом социального обмана, и Ницше с его резкими, пронзительными провозглашениями о том, что христианство проистекает из слабого, хныкающего, завистливого и совершенно отвратительного

^е Подразумевается, прежде всего, аргумент Уильяма Роуа от «напрасности страданий» — с его знаменитым примером оленёнка, который совершенно напрасно гибнет в лесном пожаре, «возвращая свой билет» Творцу. С этим аргументом усердно полемизировали названные выше христианские философы, и другие продолжают отвечать на него до сих пор, не обращая внимания на тот весьма показательный момент, что если раньше антитеисты переживали из-за людей и несправедливости в человеческом обществе, то теперь они гораздо больше болеют за животных. Непонятно только, почему этот аргумент характеризуется как неудовлетворительный для самих антитеистов — их он вполне удовлетворяет. — *Прим. ред.*

характера и свершается в нем. Многие не принимают частности сказанного этими тремя, но тем не менее выражают тайное подозрение, что в этих возражениях что-то есть и что-то наподобие них может оказаться и истинным. Христианские апологеты должны прямо и честно выступить против этих сомнений и этих аргументов, хотя, сказать по правде, у этих оппонентов не просто найти сами аргументы.

Наконец, возражение от плюрализма также беспокоит многих христиан, особенно среди академического сообщества, и тех, кто хорошо знает другие основные религии, распространенные в мире. Для христианского сообщества это новая или вновь оживленная обеспокоенность, поэтому мы только начали исследовать данное возражение и размышлять о нем. Но я рискну предсказать, что эти плюралистические возражения примут угрожающие размеры на следующем этапе нашего христианского путешествия.

В. ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ АПОЛОГЕТИКА

XX век на Западе не был гостеприимен для положительной апологетики. Протестантская мысль действовала с этим недостатком гостеприимства сообща: характерной чертой скорее протестантской христианской философии является подозрительность, и до некоторой степени небезосновательная, в отношении теистических доказательств. Как однажды сказал мой пастор, все зависит от контекста. Можно представить теистические доказательства, потому что вы полагаете, что без них вера в Бога будет необоснованной, неподтвержденной, — против этого всегда выступали реформатские мыслители. Но <их оппозиция доказательствам> не означает, что теистические доказательства не имеют никакой ценности или что христианский мыслитель не должен заниматься ими. В конце концов, сам Жан Кальвин не всегда был негативно настроен против таких рациональных аргументов. Рассмотрим его отношение к рациональным аргументам в пользу надежности Писания. Во-первых, он говорит, что наша уверенность в Писании не должна зависеть от подобных доказательств, хотя он считает, что подобные убедительные доказательства имеются. Скорее, при обычном стечении обстоятельств, наша уверенность будет зависеть от внутреннего свидетельства Святого Духа. Тем не менее эти аргументы играют свою роль:

И наоборот: если Писание, как и подобает, принято в смиренной покорности и без всяких сомнений, то доводы разума, ранее бес-
сильные утвердить в наших сердцах веру в его истинность, отныне
могут служить ей хорошим подспорьем (Наставления I, 8, 1)*.

Конечно, эта тема заслуживает рассмотрения в отдельной статье, однако, коротко говоря, возможно, Кальвин имел в виду следующее. Во-первых, теистические доказательства могут иметь ценность для тех, кто еще не верит: они могут приблизить этих людей к вере, сделать так, чтобы вера в Бога заняла для них место среди жизненных возможностей. Разумеется, только Бог дарует спасающую веру, но в этом Его действии определенно могут быть задействованы и Его дети, как это имеет место в проповеди и даже в доказательствах. А во-вторых, теистические доказательства могут быть полезны и *верующим*. Кальвин отмечает, что верующие постоянно сражаются с сомнениями: он говорит (как мы видели выше), что в этой жизни «вера всегда смешана с неверием» и «в верующем разуме она определенно смешана с сомнением» (Наставления III, 2, 18). Порой истина главных строк Евангелий кажется настолько же определенной, как и тот факт, что Нидерланды существуют, а порой вы просыпаетесь среди ночи и сомневаетесь: представляет ли собой вся эта изумительная христианская история нечто большее чем просто изумительную историю? Здесь могут помочь теистические доказательства. Возможно, вы (как и я) принимаете аргумент, гласящий, что если бы натурализм был истинен и Бога не существовало, то подлинного морального долга не может быть. Возможно, для вас также очевидно, что моральное обязательство реально и важно. Эти мысли могут помочь разогнать сомнения. Может быть, вы считаете (как и я), что если бы не было Бога, то не могло бы быть и подлинно ужасающего зла, <но> вы также убеждены, что мир полон ужасающего зла. Снова эти мысли могут помочь отогнать сомнения. Более абстрактный пример: возможно, вы считаете, что если бы не было Бога, то не могли бы существовать такие вещи, как пропозиции, истинное и ложное, логическое отношение, то, во что можно

* Русский пер. приводится по: *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере / Пер. с франц. А. Д. Бакулов. Т. I. М.: Изд-во РГГУ, 1997. С. 74. — *Прим. пер.*

верить или не верить. Но вы также обнаруживаете, что убеждены в том, что пропозиции существуют. Снова эти мысли могут разогнать сомнения, повысить вашу уверенность и дать вам успокоение.

Как же поживала положительная апологетика (которую я считаю попыткой представить и развить теистические доказательства) в двадцатом веке? Я считаю, в целом не очень хорошо. Некоторые томисты думали, что преданы аквинатовскому взгляду на то, что существование Бога можно доказать, но они в своей мысли большей частью не могли сформулировать аргументы. Возможно, что главная работа по естественной теологии нашего века сосредоточена в двух книгах трилогии Ричарда Суинберна: «Когерентность теизма» (*The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977) и «Существование Бога» (*The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1979). Они оказали большое влияние, и о них многое стоит сказать. Были представлены и другие доказательства, например современная версия морального аргумента, разработанная Джорджем Мавродисом и Робертом Адамсом.

Но еще больше можно и следует сделать. Существует целый сонм убедительных теистических аргументов, терпеливо дожидаящихся своей пронизательной и глубокой разработки. Это — одна область, в которой христианским философам многое предстоит сделать. Это аргументы от существования добра и зла, правильного и неправильного, морального долга, аргумент от существования ужасающего зла, от интенциональности и природы пропозиций и свойств, от природы множеств и чисел, от условных сослагательных пропозиций и от очевидной тонкой настройки вселенной. Это и онтологическое доказательство, а также более убедительное телеологическое доказательство, множество версий которого может быть выдвинуто^f. Это аргумент от существования контингентных сущих и даже аргумент от цветности и запахов. Это аргументы от простоты, от индукции, от ложности скептицизма. Это и общее доказательство от надежности интуиции, а также от интерпретации

^f Не совсем понятно, почему аргумент от тонкой настройки вселенной отделяется от телеологического аргумента, поскольку совершенно очевидно, что они соотносятся как вид и род. — *Прим. ред.*

Крипке философии Витгенштейна. Это аргумент от существования знания *a priori* и от требования знанием причинно-следственных связей. Это аргументы от любви, красоты, игры и наслаждения, от осознанного смысла жизни. Это аргументы от координации обоснования (*justification*) и подтверждения (*warrant*), должного функционирования и надежности и от существования в природе органов и систем, работающих должным образом. (Насколько я могу судить, еще нет натуралистического понимания или анализа «должного функционирования».) Эти аргументы не аподиктичны и не несомненны, тем не менее они заслуживают тщательной проработки, и каждый из них будет иметь ценность и как теистический аргумент, и как способ размышления об отношении между Богом и тем или иным феноменом⁸. Я верю, что христианским философам будущего столетия (не говоря уже об оставшемся времени этого) следует обратить гораздо больше внимания на теистическую аргументацию^h.

С. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Второй элемент христианской философии — *философская теология*. Она представляет собой размышление о центральных доктринах христианской веры с философской перспективы: она занимается применением ресурсов философии для углубления нашего схватывания и понимания этих положений. Разумеется, философская теология с самого начала находилась в арсенале средств христианских философов и теологов, — поразмыслите, например, о великом трактате Августина «О Троице». В наше время это начинание чувствует

⁸ Скорее всего, Плантинга различает во всех этих аргументах модус обоснования существования Бога и модус понимания Бога (существование которого уже признается) в Его отношении к сотворенным вещам, что, конечно, не одно и то же. — *Прим. ред.*

^h Скорее всего, автору просто не хватило времени в рамках данной публикации дифференцировать перечисленные им аргументы по степени убедительности и, соответственно, валидности, так как очевидно, что она сильно варьируется. А также и на то, чтобы разъяснить, что конкретно значат, например, «аргументы от цветов и запахов» и многие другие, иные из которых больше похожи *prima facie* не столько на аргументы, сколько на метафоры. — *Прим. ред.*

себя достаточно хорошо, возможно, оно даже процветает: в последние несколько лет наблюдается значительный всплеск активности в философской теологии, осуществляемый христианскими философами. Ведется важная работа по осмыслению божественных атрибутов: например, классическое исследование Стампа и Кретцмана о божественной вечности и статья Николаса Уолтерсторфа о божественной бесконечности во времени и его аргументы против божественной нераздельности. Еще имеется пара хороших книг Брайана Лефтоу «Время и вечность» и «Божественные идеи», а также книга Эдварда Виренги «Природа Бога»². За последние 15 лет было принято блестящее исследование божественной простоты — возможно, больше исследований в англо-американской философии, чем за предшествовавшие 150 лет, — а также исследование о действии Бога в мире и о центральных доктринах: первородном грехе, воплощении и искуплении. Были предприняты хорошие исследования по свободе, предведению и среднему знанию. Разумеется, не все безоговорочно воодушевлены этими исследованиями: некоторые теологи, кажется, затаили злобу на то впечатление, которое производит развиваемая современными философами философская теология, обвиняя ее в чрезмерной а-историчности и вырванности из контекста. Иногда это происходит от того соображения, что *любое* исследование на эти темы аисторично: они принадлежат иной эпохе и их невозможно должным образом обсуждать сейчас. Мне это представляется буйством историзма, но, нет сомнений, некоторые из этих работ могли бы выиграть от более тесного контакта с тем, что известно теологам¹. Все же, как кажется, теологи не делают обсуждаемой здесь работы. Поэтому я надеюсь, что меня не обвинят в междисциплинарном шовинизме, если я скажу, что лучшие исследования по философской теологии (в англоязычном мире и за последнюю четверть века) были проведены не теологами, а философами.

¹ Скорее всего, под «буйством историзма» следует понимать требования теологов, чтобы философское конструктивирование на материале догматов предполагало учет хотя бы наиболее авторитетных теологов эпохи патристики и схоластики. В этом случае «буйство» следует считать несомненным проявлением здравого смысла. — *Прим. ред.*

D. ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

Теперь мы обращаемся к августинской христианской философии в, так сказать, более точном и узком смысле. Она состоит из двух частей: христианская философская критика, с одной стороны, и конструктивная христианская философия — с другой. Последнее — неудачное название, мне следовало бы назвать ее, напротив, «положительной христианской философией». А первое — христианской культурной критикой. Об этом можно было бы сказать многое, но для этого нет места; к счастью, я уже упомянул частично то, что требуется, когда указывал на августиновское понимание человеческой истории как арены сражения между *Civitas Dei* и *Civitas Mundi*.

В наши дни на Западе последняя часть деления представлена двумя разделами, поэтому сейчас имеются три основных картины мира, три фундаментальных и фундаментально религиозных взгляда на нас и наш мир: христианский теизм, вечный натурализм и творческий антиреализм. Но Августин предложил и другую глубокую и плодотворную идею, расцветшую гораздо позднее в работах Кёйпера, Дойевирда, Гарри Джеллемы и других: исследование, интеллектуальное предприятие, наука в смысле *Wetenschap** неизбежно вовлечены в эти точки зрения. У интеллектуальной деятельности религиозные корни. Наука и философия не нейтральны в отношении борьбы этих точек зрения: они являются их выражением. Наиболее значительные исследовательские проекты выражают ту или иную точку зрения.

Здесь мы должны подчеркнуть два момента: (1) эти точки зрения, эти способы представления в самом деле противоположны христианской мысли, (2) они доминируют в большей части той интеллектуальной культуры, в которой мы все живем. И это ставит перед христианским сообществом реальные проблемы. Ведь неизбежно, что наше представление, наша духовная жизнь, наш ответ миру и Богу будут находиться под влиянием этих представлений, будут ими окрашены и, возможно, испорчены ими. И насколько это так, настолько наша интеллектуальная и духовная жизнь будет характеризоваться недостатком единства, целостности, нераздельности. Мы сами, и наши студенты, и наши дети будем разбросаны

* *Wetenschap* (голл.) — научное знание. — Прим. пер.

в разных направлениях, будем склонны принимать как само собой разумеющееся, бездумно принимать эти способы мыслить и способы видения мира, не согласующиеся с христианской верой, которой мы преданы.

Поэтому задача первостепенной важности — осуществление христианскими философами христианской философской и культурной критики. И это верно, конечно, не только для философов, но и для христианских интеллектуалов вообще, а особенно для христиан-интеллектуалов, работающих в гуманитарных науках. Но в данном случае мы сосредоточимся на философии. Мы должны присмотреться к различным проектам и исследовательским программам, с которыми мы сталкиваемся: как они соотносятся с христианством? И мы обнаружим, я думаю, по внимательном их изучении, что поразительно большая их часть произрастает из почвы вечного натурализма или творческого антиреализма. У меня нет здесь места привести достаточно репрезентативный пример, позвольте мне только обратить ваше внимание на современную философию сознания. В Соединенных Штатах философия сознания представляет собой часть большого проекта, включающего когнитивную науку, в частности определенные части психологии, информатики, исследований по искусственному интеллекту, разработки в эпистемологии и много чего еще. Таким образом, это — огромный проект, задействующий несколько различных дисциплин и тысячи исследователей. И он в основе своей материалистичен: его цель — понять основные феномены сознания (интенциональность, или направленность, сознательность, квалы, аффекты и т. п.) в материалистических и натуралистических терминах.

Как же христианское сообщество должно относиться к этому проекту? Как он согласуется с тем, что Бог, *не* будучи материальным объектом, обладает знанием (знает каждого из нас), интенциональностью (Он думает о своих творениях), аффектом (Он любил мир так сильно, что послал своего единокровного Сына страдать и умереть, искупая наши грехи) и т. д.? Могут ли христианские философы должным образом и с чистой совестью присоединиться к этим проектам? Что мы можем узнать из них, если вообще это возможно? Какую позицию по отношению к ним нам стоит занять? Продолжая пример: в современной философии сознания существует так называемая

«проблема интенциональности». В чем же она состоит? *Интенциональность* — это *направленность*; наша мысль, что вполне очевидно, в сущности, характеризуется интенциональностью или направленностью. Мы можем думать о вещах тысяч различных родов, мы можем размышлять о вещах, далеко отстоящих от нас во времени и пространстве: мы можем размышлять о Большом Взрыве, кварках, расступлении вод Красного моря и о самом Боге. Так называемая проблема интенциональности — это на самом деле вопрос о том, как понимать все это, как объяснить все это с материалистической точки зрения. Если эта точка зрения в основе своей верна, то верование или мысль должны быть неким материальным процессом, единственным в своем роде. Но каким образом материальный процесс, транзакция среди группы нейронов, может быть о чем-то? Как он может быть направлен на Большой Взрыв, динозавров, кварки, расступление вод Красного моря или Бога? Что же такое есть в нейронах или что же с ними такого происходит, что они становятся направленными на подобные предметы?

Это сложная проблема, и я боюсь, об этом здесь почти нечего сказать. Серьезный материалист в конечном счете просто должен сказать вместе с Джоном Сёрлом: «Итак, некоторые материальные объекты или процессы просто обладают этим мистическим свойством направленности, и все, вот такие дела. Вопрос закрыт». Как бульдог Дарвина Т. Г. Хаксли однажды сказал, что мозг выделяет мысли, как печень желчь. Единственная возможность, которую я вижу — последовать за *исключающими материалистами*: согласно им, направленности, интенциональности не существует вообще. Они говорят, что мыслить в терминах направленности или интенциональности — это ошибка: эти понятия — реликт донаучной мысли или, возможно, ранней и очень примитивной науки. Вот они — альтернативы, и эта пара непреклонна. Но является ли эта «проблема интенциональности» проблемой для христианского мыслителя? Следует ли ему присоединиться к этому проекту, писать об этом диссертацию и принимать как должное формулировку проблемы? Я думаю, нет или по крайней мере обычно нет. Напротив, ему следует указать, что это составляет проблему для того, кто рассматривает сознание материалистически, а христианину не нужно и, по-моему, не следует так поступать. Но тогда само название «проблема интенциональности»,

как и в другом случае наименование «проблема других сознаний», не является нейтральным, в нем выдается материалистическая точка зрения. Ведь все это не составляет проблемы с любой иной, нематериалистической, точки зрения, в частности с христианской точки зрения все это — не проблема¹.

Это, разумеется, только один пример, ясный и недвусмысленный. Можно привести дюжины других (и многие из них не будут недвусмысленными). Многие проекты в философии языка имеют натуралистические корни, а другие — в творческом антиреализме. Существуют попытки понять все многообразие человеческих феноменов (мораль, религию, любовь, юмор, знание и т. п.) с натуралистической точки зрения; также существуют попытки подступиться к терминам математического и числового характера, пропозициям, свойствам и положениям дел с натуралистической точки зрения. Сходным образом, существует огромное количество проектов в философии, берущих свое начало в творческом антиреализме, и, разумеется, имеется множество проектов смешанного происхождения. Задача христианского философского сообщества — тщательно исследовать эти проекты, утверждения и позиции, так чтобы сделать очевидным их отношение к христианскому способу понимания. И это важно не только для христианских философов, но и для духовного здоровья и благоденствия христианского сообщества.

Е. КОНСТРУКТИВНАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Наконец, я подошел к четвертому и заключительному разделу — конструктивной христианской философии. Я думаю, что он — самый сложный из четырех, для него требуется больше творческого подхода и интеллектуальной гибкости, больше проницательности

¹ В самом деле, основное произведение Элизабет Энском было посвящено интенциональности, а она была католическим философом и основательницей наиболее близкой к христианству программы современной метаэтики — *virtue ethics*. Да и само понятие интенциональности имеет средневековое, схоластическое происхождение. Из этого должно было бы вытекать заключение, что философам-теистам следует не столько дистанцироваться от проблемы интенциональности, сколько, напротив, разрабатывать ее. — Прим. ред.

и интуиции, чем те, которые мы можем с легкостью проявить. Но он также в некотором смысле и более важный, и я особо хотел бы подчеркнуть, что важно *работать* в этом направлении, а не только говорить о том, как мы должны что-то делать, как мы можем что-то сделать, каков лучший способ сделать, что произойдет, если мы будем развивать это направление, и что произойдет, если не будем, каковы различные теории его развития и т. д. Профессиональная болезнь академической публики состоит как раз в этом: *говорить о вещах*, даже если эти вещи по сути — предмет мысли и разговора, вместо того, чтобы в них вникать и осуществлять их. И это будет серьезным промахом: мы должны действовать, а не только говорить об этом направлении. Но что мы должны делать? Здесь моей целью будет рассмотреть различные вопросы, задаваемые философами, и ответы на них, а также ответить на эти вопросы с обозначенной христианской или теистической точки зрения, попытаться ответить на них, воспользовавшись всем, что нам известно, включая то, что мы знаем как христиане.

Выше я уже сказал, что существуют философские проблемы, которые не привлекают христиан, например проблема понимания интенциональности с натуралистической точки зрения. С другой стороны (и на другом уровне обобщения), существуют вопросы, на которые пытаются ответить философы всех убеждений: как мы должны понимать моральность, искусство, религию, юмор, абстрактные объекты, науку? Что такое знание? Что такое смысл, как термины приобретают смысл и что они приобретают, когда обладают смыслом? Мыслим ли мы в терминах свойств, которые мы преддицируем объектам, или мысль и речь идут по-другому? Как далеко простирается свобода людей? Что *такое* свобода? Этими и тысячей других вопросов должно задаться христианское философское сообщество, и задаться определенно и не смутившись, с христианской точки зрения. Итак, на одном уровне христианский философ разделяет со своими коллегами-нехристианами то, что представляет интерес, вопросы и темы. Но он отвечает на эти вопросы иначе, и на другом уровне отвечает на другие вопросы. Можно сказать (заимствуя другое выражение), что христианский философ должен быть *в мире*, но не его *частью*. А эта позиция может породить затруднения: из этого не просто узнать, каким образом продвигаться

в работе, или, изменив метафору, можно сказать, что для преследования следы нечеткие, имеется множество ложных возможностей, можно заблудиться в чаще. Мы должны быть *в* мире — в данном случае это означает, что на определенном уровне мы должны быть вовлечены в те же самые философские проекты, что и любой другой исследователь. Мы хотим знать, как понять нас самих и наш мир, а это значит, что мы хотим понять перечисленные проблемы. Но мы не должны быть *частью* мира — это означает, что наш способ понимания этих проблем неизбежно должен отличаться от понимания тех, кто не разделяет нашей приверженности Господу. Эти различия могут быть иногда тонкими и, разумеется, могут варьировать от одной области к другой.

Позвольте мне привести один пример. (Стыдно сказать, но этот пример взят из моей собственной книги. Я привожу его здесь только потому, что я знаком с ним, а не потому, что я собираюсь утверждать его важность.) Со времен платоновского «Теэтета» нас не покидает вопрос: что такое знание? Какое свойство или качество отделяет знание от истинного мнения? Что бы им ни было, назовем это «подтверждением» (*warrant*). В англо-американской эпистемологии XX столетия главный ответ на вопрос «Что такое подтверждение?» давался в терминах *обоснованности* (*justification*), а обоснованность, в свою очередь, толковалась деонтологически, в терминах прав и обязанностей, разрешения и долга. Согласно этой традиции, знание от истинного верования, например случайной догадки, отличало то, что верующий *оправдан* в своем веровании, имеет полное эпистемическое право придерживаться этого верования, исполнил свой познавательный или эпистемологический долг, не нарушил нозических обязательств. Эта идея была вдохновлена убеждением мыслителей Просвещения в том, что мы должны критически относиться к наследуемым нами традиционным верованиям. Возможно, у нас действительно есть такой долг (а возможно, и нет), но легко понять, что конструирование подтверждения как обоснованности не может быть правильным. Это так потому, что вы можете делать все от вас зависящее, все возможное для исполнения этого обязательства, но тем не менее в силу, например, когнитивной дисфункции производить верования таким образом, что они для вас не будут обладать подтверждением вообще либо же будут в очень малой

степени. Декартовские безумцы считали себя тыквами: тыквами или, возможно, стеклянными шарами*. Эти их верования не обладают подтверждением, но и нет оснований полагать, что они не выполняют своих обязательств. Возможно, в моральном смысле они делали все возможное. Ясно, что это — неверный способ понимания подтверждения.

Как же нам тогда его объяснить? Я предлагаю начать с сотворения — с идеи о том, что мы были сотворены Богом и что Он сотворил нас по Своему образу. Этот образ заключается в нескольких свойствах, одно из которых, делающее нас похожими на Него, — это наша способность обладать истинными верованиями и знанием. Мы много знаем: мы знаем наше непосредственное окружение, прошлое, знаем об удаленных концах вселенной, о нашей собственной внутренней жизни, о моральности, о модальности и о самом Боге. Если Он сотворил нас для того, чтобы мы познавали подобные вещи, то Он дал нам и соответствующие средства — силы и способности, задействованные в познании. Я думаю, что основным способом мыслить знание является следующий: верование образует знание, когда оно сформировано этими самыми способностями, *функционирующими* в нас *должным образом*, когда они не подвержены никакой дисфункции, не больны, работают так, как задумал Бог. Это — в первом приближении; требуется проработка и дальнейших условий. В частности, мы должны добавить, что продуцирование верований управляется планом-замыслом, нацеленным на производство *истинных* верований, а не на производство верований, нацеленных, в свою очередь, на, например, выживание, комфорт или на верность и дружбу.

* Имеется в виду знаменитое рассуждение Декарта о безумцах, мозг которых помрачен парами черной желчи:

Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли, тогда как они нищие, или будто они облачены в пурпур, когда они попросту голы, наконец, что голова у них глиняная либо они вообще не что иное, как тыквы или стеклянные шары... (*Декарт Р. Размышления о первой философии. Размышление первое* // *Декарт Р. Сочинения: В 2 т. / Пер. с лат. и франц. С. Я. Шейнман-Гопштейн и др. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 17).* — *Прим. пер.*

Наконец, мы должны также добавить, что план-замысел хорош и что он реализуется в среде достаточно сходной со средой, задуманной для наших способностей.

Я полагаю, что это понимание знания (конкретизированное должным образом) ближе к истине, чем все остальные, предлагаемые сегодня. Оно ближе к истине, в частности, из-за особенностей, недоступных нетеистическому подходу. Так, я считаю, что понятие должного функционирования не может быть принято натуралистическим взглядом на мир, потому что он в своей сути включает телеологию, а, в сущности, телеология по отношению к природе предполагает Создателя, намеревающегося достичь определенных целей и формирующего соответствующим образом Свое творение. Несмотря на свою несовместимость с неверием, этот подход, возможно, будет привлекателен не только для христиан, но и для других. Возможно, дело обстоит и так, что ни один подход к пониманию знания не будет успешным, если в него не будет включено понятие должного функционирования. Под этим я не имею в виду то, что ни один подход не будет привлекательным для верующих в Бога; я имею в виду то, что ни один такой подход не будет удовлетворительным с *любой* точки зрения.

Остановимся ненадолго и полнее проиллюстрируем этот пример. Те, кто не разделяет нашей приверженности Господу, находятся в переходном периоде, как, собственно, и мы. Как говорил Кальвин, в груди каждого христианина кроется неверие, но не кроется ли вера в груди каждого нехристианина? Разумеется, антитезис вполне реален, но в любую историческую эпоху он был не так полно артикулирован и развит. Конечно, Град Божий противоположен Граду Мира, но мы все живем в мире Бога, а те, кто обитает в Граде Мира, наущаются и уговариваются нашими дарованными Богом натурами, чувством божественного и Святым Духом. Если бы эти два града были полностью сформированы, то у них не было бы интеллектуального контакта. Верующий видел бы мир определенным способом или, может быть, одним из нескольких определенных способов, а неверующий будет видеть его совершенно иначе и не будет чувствовать никакой тревоги или дискомфорта по этому поводу.

Но эти грады и их жители не до конца сформированы. Так, например, в конечном счете (так мне кажется) в нынешних направлениях

антиатеизма нет места для понятия истины. В натурализме его нет потому, что там нет места для того, что, по сути, истинно: пропозиций и мыслей^k. В творческом антиреализме истина также отсутствует, поскольку в нем нет места для понимания того, как вещи могут быть независимы от нашей познавательной и лингвистической деятельности. Тем не менее истина существует, и она тесно связана с Богом. Есть такая вещь, как устройство мира, существуют мысли и пропозиции, и все это бывает истинным или ложным. Более того, все мы, верующие и неверующие, сотворены Господом. Несмотря на разрушительное действие греха, мы все же находимся в эпистемическом контакте с миром, для которого Он нас сотворил; Он задумал нас ориентированными на реальность. Поэтому людям крайне трудно отказаться от таких понятий, как истина и знание: это требует много энергии и большой решимости. Следовательно, в неверующем представлении существует постоянная внутренняя напряженность. И именно здесь наш вклад в философское обсуждение может стать привлекательным и полезным для тех, кто не разделяет наших убеждений: привлекательным из-за присущей человеку склонности к понятию истины знания и множеств других понятий, а полезным вследствие того, что подобный подход, на самом деле зависящий от понятий, недоступных натуралисту, может служить своего рода имплицитным теистическим аргументом — создающим, может быть, сам вид той путаницы и беспорядка, в рамках которого действует Святой Дух.

Таким образом, мы содействуем философскому общению людей, но приносим свой вклад — вклад, который должен быть цельным в том смысле, что он не компрометирует базовые христианские убеждения и не компрометирует те способы мыслить, которые плохо согласуются с христианской мыслью. Но есть и другой смысл — в том, что мы в мире, а не его часть. Христианский эпистемолог, разумеется, представит перечень базовых познавательных способностей, с которыми нас сотворил Господь: восприятие, память, знание морали, разумение (способность знания *a priori* и вера), симпатия или

^k Возможно, Плантинга хотел сказать, что в натурализме нет философски-адекватного объяснения ментальных фактов. — *Прим. ред.*

*Einführung** (то, с помощью чего мы понимаем мысли и чувства других), свидетельство (посредством которого мы научаемся у других), индукция (посредством которой мы научаемся из опыта), ансамбль процессов, вовлеченных в получение научного знания и т. д. Пока что мы можем сказать: наше видение существует в мире, в котором натуралист хочет представить свое видение (возможно, весьма отличное) всего того же или почти того же самого. Как я утверждаю, ресурсы христианской схемы предоставляют средства для убедительного видения многих регионов этого обширного поля, для которого в натурализме нет объяснения.

Но есть много и другого, в силу чего христианский эпистемолог не будет частью мира. Ведь он захочет поразмыслить и о *других* видах знания, большой важности для нас, христиан: знания Бога, великих истин Евангелий, как говорит Джонатан Эдвардс, знания того, как мы можем достичь спокойствия в жизни и смерти, знания того, как мы можем достичь нашей главной цели, заключающейся в прославлении Бога и вечном обладании Им. Христианский эпистемолог будет продолжать заниматься этим, пока будет разрабатывать собственную эпистемологию. Он хочет создать эпистемологию, особенно хорошо согласующуюся с этими вещами: он не будет удовлетворен таким подходом, в рамках которого все это должно быть привито к нему, как плохо согласующиеся, поздно придуманные отговорки. Снова в этом случае он может расходиться со своими неверующими коллегами, которые принимают все это за манифестацию не знания, а религиозного предрассудка и заблуждения; в этом христианский эпистемолог — не часть мира.

Главной чертой только что обрисованной эпистемологии является включение в нее понятия *способностей*, *сил* или *познавательного процесса*. Мы обладаем этими способностями или процессами в результате творения, благодаря их действию мы формируем верования и приобретаем знание. Как я говорил, это понятие по сути своей включает телеологию и, следовательно, то, что мы творения, созданные и задуманные Господом. Но это позволяет нам также понять, что наше знание Бога и великих истин Евангелий на самом деле представляет собой особый случай знания вообще, а также то,

* *Einführung* (нем.) — вчувствование. — Прим. пер.

как это знание встроено в остальное наше знание. Здесь мы должны рассмотреть два различных вида знания: наше знание Бога, с одной стороны, и наше знание великих истин Евангелий — с другой.

Есть знание Бога, которые мы получили в силу нашей сотворенной природы, а также знание Бога и Его действий ради нашего спасения, приобретаемое нами из Писания, из того, что говорит нам Бог. Это — то, что мы знаем из общего откровения, и то, что мы знаем из специального откровения. Разумеется, между ними имеются глубокие внутренние связи: в конце концов, Бог, которого мы знаем, является также и главным действующим лицом в величественной драме спасения. Но тем не менее они — различные виды знания. Если бы Адам и Ева не согрешили, они бы обладали знанием Бога, но не знанием великих истин Евангелий. Это знание было бы сформировано благодаря способности или процессу, посредством которых у них формировались соответствующие верования. Этот процесс, или сила, или способность была частью предвечного когнитивного аппарата Адама и Евы наравне с памятью, восприятием, разумением и симпатией. Они же остаются и частью *нашей* когнитивной структуры, хотя она затуманена и искажена грехом. Поскольку же мы (или по крайней мере некоторые из нас) кальвинисты, постольку мы вполне можем назвать этот процесс его собственным именем — чувство божественного (*sensus divinitatis*).

Но наши прародители на самом деле согрешили. В результате этого у нас нет ясного схватывания <истины>, и это привело к своего рода порче нашей природы, включая нашу познавательную природу. Но это привело также к эпистемическому дару изумительной величины. Во-первых, грех прародителей перенес их и их потомство в другое эпистемическое состояние, в котором наше естественное, несотворенное знание Бога, хотя оно все еще имелось у нас, стало покоробленным, затуманенным нашим проступком: этот туман происходит от моего собственного греха и от раны, наносимой чувством божественного. Здесь мы сталкиваемся с нозтическими и эпистемическими последствиями греха в их самом радикальном и пагубном виде. А во-вторых, Господь осуществил драматические события, для того чтобы мы смогли переродиться, преобразиться, восстановить утерянные с Ним отношения, снова начать жить так, как Он хотел. Он дал нам возможность исцелиться, Он также *говорит* нам об этом,

дает нам возможность узнать об этом и о том, что нам нужно знать, чтобы его достигнуть. Как работает этот разговор? Разумеется, посредством Писаний и Церкви; но как происходит так, что мы *верим* в Писания? Здесь снова имеется что-то наподобие способности или процесса, только на этот раз этот процесс не является частью нашей естественной, предвечной эпистемической системы. Напротив, это происходит вследствие специального и сверхъестественного действия Бога. Снова мы должны назвать это действие его кальвинистским именем — это внутреннее свидетельство Святого Духа. Я говорю, что нам следует называть все эти вещи их собственными кальвинистскими именами, но в действительности в этом случае, а также и в других Кальвин, несмотря на его страстный протест против того, что он называет «Папистом» с его «Католицизмом» и «Папистским идолопоклонством», не так уж далек от Фомы Аквинского.

Здесь я должен сделать ремарку. Кальвин и его последователь из XVIII столетия Джонатан Эдвардс — на вершине моего рейтинга, но их отношение к католикам далеко от подражания. Также и ненависть к анабаптистам была очень плохой идеей: это портит в остальном привлекательный и благодатный характер бельгийской конфессии¹. К счастью, в моем окружении более не принято занимать эту ненавистническую позицию. У нас, христиан, в современном мире имеются *реальные* враги, нам не нужно сражаться друг с другом. В самом деле, отвратительное зрелище вцепившихся друг другу в глотки христиан частично ответственно за появление наших теперешних противников, а также и за современное вероотступничество.

Согласно Кальвину, главное действие Святого Духа в нас заключается в зарождении веры. А вера, как он утверждает, является разновидностью знания: «Твердое и надежное знание доброй

¹ Это протестантское исповедание, составленное в 1561 г. в Дорнейке (Турне) валлонским пастором Ги де Бре, а также А. Саравиа и Г. Модетусом и направленное испанскому королю Филиппу II, содержало в 36-й статье положение о том, что реформаты «питают отвращение к анабаптистам или другим бунтовщикам, а также ко всем тем, кто отрицает высшие власти и магистраты». — *Прим. ред.*

воли Бога по отношению к нам» (Наставления III, 2, 7)*. Возвращаясь к обрисованной мною выше эпистемологии, скажу, что с этой удобной точки зрения определение веры как вида знания не должно быть ни фигурой речи, ни гиперболой. Ведь эта вера в Бога благотворительна для нас, жертвенно деятельна для нас, она произведена в нас познавательным процессом, работающим должным образом в задуманной Богом для его работы среде. Более того, производство этих верований, согласно плану-замыслу, успешно нацелено на достижение истины. Таким образом, получается удовлетворение условиям подтверждения: если обсуждаемая нами вера в самом деле крепка и определена, эта вера будет образовывать знание в его подлинном и однозначном смысле.

Конечно, еще очень многое предстоит сделать. Как именно внутреннее свидетельство Святого Духа соотносится с чувством божественного? Возвращается ли чувство божественного к его чистой функции? И не делает ли оно гораздо большее, убеждая нас в великих истинах Евангелия? Какие еще когнитивные и эпистемологические последствия происходят от работы Святого Духа? И как в эту работу вклинивается грех? Этот подход к знанию говорит о должным образом функционирующих способностях: могут ли эти способности, поврежденные грехом, работать должным образом? А если нет, то имеется ли знание? Или если работа некоторых из этих способностей хотя бы частично восстановлена возрождением, имеется ли какое-либо естественное знание? Все ли способности были повреждены или только некоторые из них? И все ли поврежденные способности повреждены одинаково? Рассмотрим, например, эпистемологическую вероятность. Эпистемологическая вероятность, в противоположность объективной вероятности, — это вопрос о том, что рациональная личность — личность, у которой способности функционируют должным образом, — будет думать в определенных обстоятельствах. Точнее, эпистемологическая вероятность пропозиции или верования, касающаяся эпистемической ситуации (эпистемическая ситуация, грубо говоря, — это другие верования вкупе с наличным опытом), — это вопрос о том, насколько сильно рацио-

* Русский пер. приводится по: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. С. 21. — *Прим. пер.*

нальная личность, с должным образом функционирующими способностями, будет придерживаться данного верования в данной эпистемической ситуации.

Но, разумеется, грех и его последствия выбросили разводной ключ от этого <познавательного> механизма. Мы склонны оценивать рациональность данного верования в отношении данного множества обстоятельств, обдумывая, что мы или кто-то мудрее нас подумает в этих обстоятельствах; но если работа наших способностей искажена грехом, эта процедура становится в лучшем случае неясной и неопределенной. В этой связи мы возвращаемся к одной из тем апологетики: вероятностному аргументу от зла. Согласно самым лучшим версиям этого аргумента, должным образом функционирующий человек, полностью осознающий ужасающее зло, наличное в мире, будет не склонен или менее склонен верить в то, что мир на самом деле контролируется всецело благой, всемогущей и всеведущей личностью. Следовательно, это — опровержение и убедительное опровержение теистической веры. Но верно ли оно? Что на самом деле подумает совершенно рациональная личность, та, у которой должным образом работает чувство божественного, когда она столкнется с содержащимся в нашем мире злом? Предположительно, она обладает внутренним, детальным, ярким и выраженным знанием Бога, у нее явно выражено осознание Его присутствия, славы, благодати, могущества, совершенства, и она будет так же убеждена в существовании Бога, как в своем собственном. Итак, она может быть *озадачена* существованием этого зла в мире Бога, но мысль о том, что Бога *нет*, просто не придет ей в голову. Следует ли из этого, что существование ужасающего зла не является для нас опровержением, и даже не опровергнутым опровержением, и даже вовсе не опровержением теистической веры?

Второй ряд вопросов. Согласно Кальвину, вера — убедительное и определенное знание божественного расположения к нам — «...открывается нашему разуму и запечатлевается в нашем сердце Святым Духом»*. Открытое и запечатленное — какая между ними разница? Только веры здесь недостаточно: это знание должно быть

* Русский пер. приводится по: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. С. 21. — Прим. пер.

запечатлено в сердце. Является ли это запечатление предметом религиозной склонности, как предполагал Джонатан Эдвардс? Если так, то включают ли эти склонности познавательный, интенциональный элемент? Согласно посланию Иакова, бесы веруют и трепещут <Иак 2:19>. Заключается ли разница между искупленным христианином и демонами просто в склонностях, в том, что христианин любит Господа, искренне благодарен за эти благодатные истины, посвящает себя жизни в Господе и для Господа, тогда как демоны занимают совершенно иную позицию? Или знает ли верующий нечто такое, что неизвестно демонам, нечто об очаровании, благодати, красоте, святости, благожелательности Господа? В чем заключается отношение между познавательным процессом и склонностью как процессом, в более старой терминологии — между интеллектом и волей, в познании Бога?

Другой набор вопросов в том же русле. Уильям Джеймс, этот культурный, утонченный, викторианский джентльмен из Новой Англии, отмечает трепетные элементы страстного стремления, жажды, желания и эроса в сочинениях Терезы Авильской, опуская свой культурный нос, обнаруживает, что все это немного, скажем, *безвкусное*, немного *déclassé**. Джеймс фыркает: «...в общем ее представления о религии сводились, если можно так выразиться, к бесконечному любовному флирту между поклонником и его божеством»³. Но в данном случае подшутиим над Джеймсом. Библия, в частности Псалмы, но не только они, полна этого страстного стремления, желания, *Sehnsucht*** . Этот эротический элемент воистину глубоко религиозен, очевиден, и его часто подмечают. Как этот вид эроса соотносится с другими? Фрейд считал религиозный эротизм искаженным и иллюзорным отражением сексуального эроса, который он считал основной движущей силой в человеческой природе. Но в данном случае (как и в других) Фрейд, возможно, перевернул вещи с ног на голову. Возможно, именно *сексуальное* желание и томление являются знаками чего-то более глубокого: возможно, знаком желания, стремления к Богу, которых мы достигаем, когда нам благодатно позволяют достигнуть определенного

* *déclassé* (франц.) — деклассированный, морально опустившийся. — Прим. пер.

** *Sehnsucht* (нем.) — томление. — Прим. пер.

уровня христианской жизни. Бернард Уильямс насмехается, говоря, что небеса окажутся достаточно скучными, а Майкл Левайн предполагает, что дружба с Богом может быть довольно интересной, но сомневается в том, что она будет «в высшей степени ценной». Но, может быть, эти замечания так же духовно незрелы, как если бы их сделал десятилетний ребенок, впервые слышащий о наслаждениях интимной близости: может ли это сравниться с игрой в шарики или с шоколадом?! И здесь нам снова нужно знать, как склонность и интеллект работают сообща: является ли это томление, желание Бога *знанием* о Нем? Или только желание знать Бога? Как склонность соотносится с интеллектом в познании Бога? Внес ли грех беспорядок в склонность? Является ли это разновидностью аффективного психоза, сумасшествием воли?

Все это — лишь некоторые из вопросов; конечно же, остаются еще многие. Я не хотел приводить полный их перечень, хотел только показать, каким образом христианский философ находится в мире, но не является его частью. Христианский эпистемолог предлагает свою трактовку знания, присоединяясь тем самым к проекту, корни которого предшествуют христианству. Но если христианский философ правильно делает свою работу, он не примет автоматически популярные сегодня трактовки, он предложит свою собственную, естественным образом вырастающую из христианского взгляда на мир. Эта трактовка должна превосходить трактовки, предлагаемые натуралистами, и может казаться такой же для других, даже для нетеистов, служа тем самым чем-то наподобие теистического аргумента. Его трактовка знания будет, конечно, задумана так, чтобы она согласовывалась и разъясняла все те виды знания, которые свойственны всем: восприятие, память, разумение и т. п. — тем самым христианский философ находится в мире. Но эта трактовка также будет задумана так (и, возможно специально задумана так), чтобы подходить и разъяснить все те виды знания, которыми обделены его неверующие соотечественники: наше знание Бога, великих истин Евангелия, того, как приспособить последнее к нашей жизни — тем самым христианский философ не является частью мира.

Все это — некоторые способы того, как христианский философ может быть в мире, но не быть его частью. Есть и другая возмож-

ность, наверное самая важная, отвергаемая христианским философом на свой страх и риск. Ведь христианский философ — в первую очередь христианин и только во вторую философ. Его философия — это особый способ исполнить свое призвание как христианина, поэтому, для того чтобы быть настоящим христианским философом, он должен быть настоящим христианином. Это означает, что все его помыслы и вся его деятельность будет сформирована традиционными способами, какими мы, христиане, пытаемся продвинуться в христианской жизни: молитвой, чтением Библии, участием в таинствах, сорботничеством с другими христианами для братства и назидания. Те же, кто отрицает это, лишают себя как христианских философов источника и корней.

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В конце XX столетия христианская философия преуспевает в одних направлениях и отстает в других. И, разумеется, ее работа в отношении *Civitas Mundi* никогда не окончится: он постоянно меняется, и на это должен появляться христианский ответ. Христианское сообщество должно также предлагать свои трактовки основных философских тем и вопросов. Херман Дойевирд предпринял решительную и сильную попытку осуществить именно это, за что мы ему благодарны. Мы должны продолжить в духе этого начинания, предлагая свои трактовки философских областей. Это — вызов, трудно-преодолимая, сложная, значительная задача, но задача пленительная, занимательная, приносящая удовлетворение. Более того, это — работа, которой мы обязаны Господу и нашему сообществу. Я верю в ее вам.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Alston W.* The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition (p. 29–67) и *van Inwagen P.* The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence (p. 135–165) / *Philosophical Perspectives* № 5: Philosophy of Religion. Atascadero: Ridgeview Publ. Co., 1991. [Примечание составителя. — Недавно эти две работы были перепечатаны вместе с некоторыми другими важными исследованиями по этой проблеме в: *The Evidential Argument from Evil* / Ed. Howard-Snyder D. Bloomington: Indiana University Press, 1996.]

² *Stump E., Kretzmann N.* Eternity // *Journal of Philosophy*. New York, 1981. Vol. 78, № 8. P. 429–458. *Wolterstorff N.* God Everlasting / God and the Good / Ed. Orlebeke C., Smedes L. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. *Leftow B.* Time and Eternity. Ithaca: Cornell University Press, 1991. *Idem.* Divine Ideas. Ithaca: Cornell University Press, 1994. *Wierenga E.* The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

³ *James W.* Varieties of Religious Experience. New York: Longman, Green, and Co., 1902. P. 340. (* Русский пер. приводится по: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. М.: Наука, 1993. С. 273. — Прим. пер.)

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Во-первых, я выражаю свои благодарности Джеймсу Сеннету за выбор и объединение под одной обложкой этих публикаций. Он выбирал мудро, и, как мне кажется, они составили вполне хороший снимок моей работы (до этих пор) в области философии религии.

Две темы доминировали в этой работе. Во-первых, это негативная апологетика — попытка защитить христианскую веру от различного рода нападков, выдвинутых против нее. Начиная с Просвещения эти возражения были облечены в две формы¹. Во-первых, это возражения *de facto* — аргументы или утверждения о том, что составные части христианской или теистической веры просто ложны: или нет Бога, или Иисус Христос не был на самом деле воплощением второго лица Троицы, или Он не страдал и не умер в искупление наших грехов и т. д. (Аргумент о том, что существование Бога несовместимо с существованием зла, относится к этому же роду возражений.) А во-вторых (и они, возможно, более распространены), это возражения *de jure* — аргументы о том, что христианская вера, истинна она или нет, страдает от некоторого серьезного эпистемического недостатка: она иррациональна, рационально не обоснована, не подтверждена или что-то еще в этом же духе. Главным возражением *de jure* было *эвиденциалистское* возражение против теистической веры, или утверждение о том, что вера в Бога эпистемически ущербна, потому что в ее пользу нет достаточных доказательств. В книге «Бог и другие сознания», моей первой книге, я пытался взяться за это возражение — пытался взяться за него, потому что не понимал его

¹ А на самом деле это произошло задолго до Просвещения: Ориген написал восьмикнижный ответ Цельсию, в котором можно найти обе формы возражений.

достаточно хорошо. С моей теперешней выигрышной позиции «*Бог и другие сознания*» представляется обещающей попыткой человека весьма амбициозного, но мало понимавшего в эпистемологии. Я надеюсь в «*Подтвержденной христианской вере*» проделать эту работу лучше.

Последняя книга будет отличаться от «*Бога и других сознаний*» в двух отношениях. Во-первых, она будет защищать конкретно христианскую веру, а не просто веру в Бога. И в этом случае первостепенную важность обретает не только минимум теизма, но полное обmundирование христианской веры, включая учение о грехе, Троице, воплощении, искуплении, воскресении Христовом и вечной жизни. Оправданием за концентрацию моего внимания только на теизме в «*Боге и других сознаниях*» и в большей части моих последующих работ может служить только то, что я реагировал на различные атеологические аргументы и утверждения: эти аргументы были направлены большей частью против веры в Бога, а не против христианской веры. Во-вторых, в «*Боге и других сознаниях*» я на самом деле не понимал, чему равняется эвиденциалистское возражение. Утверждает ли оппонент, что теистическая вера *необоснованна*? Если да, то следует ли его понимать в изначальном деонтологическом смысле, т. е. что теистическая вера противоположна эпистемическому долгу и обязательству? Или же это возражение должно пониматься в некотором аналогическом смысле?² Или же возражение говорит о том, что теистическая вера *иррациональна*? Но в каком из смыслов этого многозначного термина?³ Или же его надо понимать как утверждение о том, что теистической вере не хватает подтверждения — того свойства, которое, чем бы оно конкретно ни было, отличает знание от скорее истинного верования? Или как-то еще? Оппонент не говорит нам об этом, так что мы сами должны помочь ему понять это. В этом состоит часть проекта «*Подтвержденной христианской веры*».

² Трактовку некоторых аналогических расширений возражения см. в первой главе моей книги «Подтверждение: современная дискуссия» (*Plantinga A. Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press, 1993).

³ О некоторых этих смыслах см. в: *Ibid.*, p. 132–137.

От «*Бога и других сознаний*» предстояло сделать короткий шаг до так называемой «Реформатской эпистемологии»⁴. Основная идея первой книги состояла в том, что ни верование в существование других сознаний, ни вера в Бога не обладают пропозициональным доказательством, но это не кажется чем-то плохим для этих верований. Основная идея последнего проекта состоит в том, что вера в Бога может быть совершенно рациональной, даже если она не принимается на основании пропозиционального доказательства. Эту идею я развивал в статье «Разум и вера в Бога» и в других местах⁵. В этой работе я был главным образом сосредоточен на понятии *обоснования* и, в частности, на обосновании в его исконном и основном смысле — *деонтологическом*. Так произошло частью потому, что атеологические возражения, на которые я отвечал, казались аргументами, приводящими к тому, что теист, не обладая пропозициональным доказательством, (деонтологически) не оправдан: он не обладает интеллектуальным, эпистемическим *правом* придерживаться своей теистической веры. Однако вскоре стало ясно, что деонтологическое обоснование, имели ли его в виду атеологи или нет, не имеет отношения к вопросу. Это так, потому что для христианской веры очень легко стать обоснованной в этом деонтологическом смысле. Рассмотрим того человека, кто делает все от него зависящее в эпистемическом плане, рассматривает возражения и трудности, размышляет долго и с упорством, но все же находит христианскую веру или веру в Бога всецело очевидной: ясно, что этот человек имеет на это полное

⁴ Я сожалею о выборе этого названия: некоторые, по-видимому, считали, что идея состоит в том, чтобы бросить вызов католическим философам. Но ничто не может быть дальше от истины. Я полагаю, что Кальвин и Фома Аквинский занимают очень близкую позицию по вопросам эпистемологии, в частности, по вопросам, касающимся эпистемологии христианской веры. В «*Подтвержденной христианской вере*» я предлагаю модель, в рамках которой именно христианская вера может обладать подтверждением, и (дабы подчеркнуть это согласие Кальвина и Аквината) я называю ее «моделью Аквината-Кальвина».

⁵ Эта же идея развивалась и Уильямом Олстоном в значительной серии статей, в которых он отстаивал ту мысль, что возможно постигать Бога, постигать, что Он обладает такими свойствами, как любовь, мудрость, милосердие и т. п. Эта серия статей вошла в его авторитетную книгу «*Постигая Бога*» (Perceiving God. Ithaca: Cornell University Press, 1991).

эпистемическое право независимо от того, знает ли он о каких-либо пропозициональных доказательствах в пользу теизма. Он может обманываться, быть сбитым с толку, иррациональным, интеллектуально сомневаться, но нет таких обязательств, которые бы он нарушил.

Поэтому настоящий вопрос, если он есть, должен лежать в какой-то другой области. Размышление об этом привело меня к идее *подтверждения* в том виде, в каком она была разработана в книге «*Подтверждение и должное функционирование*»⁶. Как мне кажется, настоящий вопрос состоит в том, могут ли христианская и теистическая вера обладать подтверждением. Небольшое размышление открывает нам, что если христианская или теистическая вера на самом деле *истинна*, то очень вероятно, что она обладает подтверждением. Итогом является то что нельзя выдвигать возражение *de jure* наподобие эвиденциалистского (возражение, согласно которому с христианской или теистической верой что-то не так, неважно истинна она или нет). Единственный разумный вид возражений против христианской веры будет возражением *de facto* — утверждение о том, что христианская вера ложна. Этот вид возражений непопулярен в это время постмодернизма, когда само понятие истины рассматривается с большим подозрением, но это — последняя надежда для атеолога.

Второе большое возражение, которое я исследовал, — это аргумент от зла. Когда я начинал размышлять над этим вопросом в 1950-е гг., почти все до единого атеологи⁷ заявляли, что существование абсолютно благого, всемогущего и всеведущего Бога категорически несовместимо с существованием в мире зла. В ответ на это я разработал защиту свободы воли или, т. к. она может быть найдена (хотя бы в зачаточном состоянии) уже у Августина, я ее заново разработал и иначе сформулировал на современном языке.

Как кажется, атеологи отказались от той идеи, что существование Бога и зла логически несовместимо: сейчас обычно утверждают, что теизм при условии существования всего зла в мире *невероятен* или же что существование зла является *опровержением* для теистической веры. Это утверждение не так стройно и элегантно,

⁶ Plantinga A. Warrant and Proper Function. New York: Oxford University Press, 1993.

⁷ За исключением Джона Уиздома: John Wisdom. God and Evil // Mind. Oxford, 1935. Vol. 44. P. 1–20.

как простое заявление о логической несовместимости. Более того, убедительный аргумент такого рода трудно установить; важна не просто вероятность существования Бога при условии существования зла, но вероятность существования Бога на основании нашего *полного* свидетельства, к чему бы конкретно оно ни приводило. Следовательно, этот аргумент должен включать исследование непропозициональных и пропозициональных доказательств в пользу существования Бога. Таким образом, удовлетворительный аргумент такого рода будет включать в себя не что иное, как всю эпистемологию религиозной веры. Но если эти недедуктивные аргументы от зла сталкивают атеолога с проблемой, они также сталкивают его с проблемой верующих: они более реалистичны и их сложнее проигнорировать (возможно, потому что они менее стройны), они приносят больше беспокойства, чем более ранние утверждения о несовместимости. Я не совсем удовлетворен тем, что уже было мною сказано в ответ на эти недедуктивные версии возражения (и я постараюсь сказать что-то еще в «Подтвержденной христианской вере», но есть убедительные ответы, предложенные Уильямом Олстоном⁸, Питером ван Инвагеном⁹, Стивеном Выхстрой¹⁰ и другими. Я также считаю, что христианским философам следует последовать за Элеонор Стамп и Мэрилин Адамс, которые выходят за границы *оборонительной* стратегии. Им не следует просто отвечать на атеологические аргументы против теистической веры, но следует также попытаться установить, что следует думать о зле с христианской точки зрения.

И это подводит меня к последнему пункту. На протяжении последних 50 лет или около того христиане в философии религии

⁸ Alston W. The Inductive Argument from Evil // Philosophical Perspectives № 5: Philosophy of Religion. Atascadero: Ridgeview Publ. Co., 1991.

⁹ van Inwagen P. The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence (p. 135–165) // Philosophical Perspectives № 5: Philosophy of Religion. Atascadero: Ridgeview Publ. Co., 1991; и The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy // Philosophical Topics. University of Arkansas, 1988. Vol. 16, № 2. Обе работы перепечатаны в книге Ван Инвагена: van Inwagen P. God, Knowledge, and Mystery. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

¹⁰ Wykstra S. The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evil of “Appearance” // International Journal for Philosophy of Religion. Dordrecht, 1984. Vol. 16. P. 73–93, 95–100.

занимались по большей части защитой: обычно они пытались защитить христианскую веру от различного рода нападок. Это, конечно, очень хорошо (ведь и большая часть моей работы была нацелена на это, для меня эта цель в большей или меньшей степени была *de rigueur**). Но христианам следует идти дальше в двух различных направлениях. Во-первых, им не следует просто защищать христианский теизм, им следует также указывать на проблемы известных современных альтернатив и указывать на преимущества (на преимущества в дополнение к истине), которые есть у христианского теизма в сравнении с его альтернативами. В статье «Христианская философия в конце XX века» и в других работах я маркирую эти альтернативы терминами *натурализм* и *творческий антиреализм*.

Как мне кажется, натурализм, чрезвычайно уязвим. Его ахиллесовой пятой (в придачу к его прискорбной ложности) является то, что в нем нет места для *нормативности*. Внутри натурализма нет места для правильного и дурного, хорошего и плохого. (Я понимаю, что это может звучать немного грубо и что это обширное и спорное заявление, и [как кто-то сказал в связи с этим] у меня нет здесь места, чтобы обосновать это утверждение.) В натурализме также нет места для понятия *должного функционирования* для неартефактов, и поэтому в нем нет места для понятия *должного функционирования* для наших познавательных способностей. Следовательно, в нем нет места для понятия знания, по крайней мере если трактовка подтверждения, представленная в «*Подтверждении и должном функционировании*» хоть сколько-нибудь близка к истине. Есть и другой смысл, в рамках которого внутри натурализма нет места для знания. Если вы считаете, что натурализм верен, а также принимаете сегодняшнюю эволюционистскую трактовку происхождения нас и наших познавательных способностей (а также принимаете определенное неоспоримое доказательство¹¹), то у вас есть опровержение для той пропозиции, что ваши когнитивные способности надежны, следовательно, и для любого верования, порожденного этими когнитив-

* *de rigueur* (франц.) — обязательной. — Прим. пер.

¹¹ Его можно найти в главе XII книги «Подтверждение и должное функционирование» (*Warrant and Proper Function*) [Прим. составителя: глава 4 в этом сборнике] и в статье «Опровергнутый натурализм» (*Naturalism Defeated* (еще не опубликована)), продолжении главы XII.

ными способностями, и, следовательно, для соединения <самого> натурализма с этими эволюционистскими трактовками. Но если вы принимаете натурализм, то вы, без сомнения, примете эти эволюционистские трактовки; следовательно, у вас имеется опровержение для натурализма. Это — «Эволюционистский аргумент против натурализма». Опираясь на индукцию, я сомневаюсь, что я сформулировал аргумент верно, но я полагаю, что в своей сути он корректен и что истина лежит где-то неподалеку от этого. Я приглашаю других философов присоединиться ко мне, для того чтобы верно сформулировать аргумент.

Другое направление, в рамках которого христианскому философскому сообществу нужно выйти за пределы негативной апологетики, — это направление специфически христианской философии. Здесь мне нечего добавить к тому, что уже было сказано в «Совете христианским философам» и «Христианской философии в конце XX века». Но отмечу, что это второе направление связано с первым. Согласно первому, христианам не следует быть связанными только с защитой христианской веры от различного рода нападков, выдвигаемых против них, им также следует анализировать и проверять основные альтернативы христианскому теизму, открывая их недостатки. Например, среди недостатков натурализма — неспособность найти место для нормативности, среди недостатков творческого антиреализма — неспособность найти место для истины и объективности. Творческие антиреалисты могут высмеивать, позировать, писать «Истина» с заглавной «И» и насмехаться над подобными цитатами — мы все на самом деле знаем (пока мы совершенно не испорчены), что истина существует на самом деле («объективная» истина — единственный вид) и что она играет важную роль для нас и для наших поэтических структур. Христианские философы должны открыть слабости противоположных точек зрения, таким образом продолжая наступление, но они должны также представить свои собственные трактовки этих понятий: истины, объективности, нормативности и т. д.

В самом деле, христианские философы должны представить свои трактовки всего набора тем и вопросов, которым заняты философы: знания (что я и попытался сделать в «Подтверждении и должном функционировании»), морали, ответственности, свободы, этики,

природы людей, природы абстрактных объектов, природы причинности, способа понимания науки, способа трактовки Писания как особого слова Господа (вид подтверждения, имеющийся у христианской веры) и тысячи других тем. Теперь, конечно же, философ надеется, что другие будут заинтересованы в том, что он откроет, и возможно, что другие даже согласятся с этим. Но христианскому философу не следует думать, что он обращается в первую очередь к философскому миру *überhaupt**. Что он хочет (реализуя этот проект), так это разработать способы понимания проблем, диктуемые ему с точки зрения христианского теизма. Те, кто не разделяет этой точки зрения, могут и не впечатляться этим — не велика беда. Ведь важная задача сообщества христианских философов (хотя и не единственная важная задача) имеет широко *внутренний* характер: решая эту задачу, христиане обращаются к христианскому сообществу. Здесь критерием успеха будет не оказанное влияние на нехристианский философский мир, ведь это — не главная часть этой задачи, хотя, конечно, будет хорошо, если это случится. Здесь христиане должны видеть себя членами христианского сообщества, и только во вторую очередь членами большого философского сообщества. Но боюсь, я начинаю повторяться.

Алвин Плантинга

* *überhaupt* (нем.) — вообще. — Прим. пер.

АЛВИН ПЛАНТИНГА: БИБЛИОГРАФИЯ

ПРИМЕЧАНИЕ СОСТАВИТЕЛЯ: Я не претендую на то, что этот библиографический список полон или даже точен. На самом деле имеются несколько мест, где включенная информация неполна, потому что всех моих усилий не хватило, чтобы заполнить белые пятна. Такой большой корпус работ, как список сочинений Плантинги, всегда невозможно полностью каталогизировать. Тем не менее я включаю сюда всю информацию, которую мне удалось найти, и надеюсь, что она будет полезна тем, кто захочет подробнее изучить его творчество.

В ПЕЧАТИ

1. "Arguments for the Existence of God," and "Religion and Epistemology." *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. <1998>.
2. "Essence and Essentialism," "Haecceity," "Natural Theology," and "Pantheism." Ernest Sosa and Jaegwon Kim, editors. *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Blackwell, <1995>.
3. "Preface." Francisco S. Concsa Ferrer. Dios Y el Mai; La Defensa del Teísmo Frente al problema del mal según Alvin Plantinga. Pamplona: University of Navarre Press, <1996>.
4. Warranted Christian Belief. <New York: Oxford University Press, 2000>*

* Представленная библиография А. Плантинги воспроизводится в том виде, как она дана в оригинале антологии Дж. Сеннета. Немногие добавления касаются выходных данных тех книг, которые обозначены «В печати» (приводятся в угловых скобках), а также работ, переведенных на русский язык.

Из работ А. Плантинги, вышедших после 1998 г., выделим следующие:

- 1) *Plantinga A. Essays in the Metaphysics of Modality*. Ed. by Matthew Davidson. New York: Oxford University Press. 2003.
- 2) *Plantinga A., Tooley M. Knowledge of God*. Oxford: Blackwell. 2008.
- 3) *Plantinga A., Dennett D. Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press. 2010.
- 4) *Plantinga A. Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press. 2011. — *Прим. пер.*

1998

5. The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader. James F. Sennett, editor. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

1997

6. "Ad Hick." *Faith and Philosophy* 14.3: 295–298.
7. "Warrant and Accidentally True Belief." *Analysis* 57.2: 140–145.

1996

8. "A Defense of Religious Exclusivism." Louis Pojman, editor. *Philosophy of Religion: An Anthology*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company. (Reprinted from № 17 below)
9. "Dennett's Dangerous Idea." *Books and Culture*, May-June.
10. "Epistemic Probability and Evil." Daniel Howard-Snyder, editor. *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington: Indiana University Press. P. 69–96. (Reprinted from № 46 below.)
11. *Essays in Ontology*. New York: Oxford University Press.
12. "Methodological Naturalism?" J. van der Meer, editor. *Facets of Faith and Science*. Lanham, Md.: University Press of America. Имеется русский перевод: Плантинга А. Методологический натурализм / Проблемы христианской философии: Материалы первой конференции Общества христианских философов / Пер. с англ. Ю. А. Кимелева. Москва: «Прогресс-Академия», 1994. С. 75–124.
13. "On Being Evidentially Challenged." Daniel Howard-Snyder, editor. *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington: Indiana University Press. P. 244–261.
14. "Respondeo." Jonathan Kvanvig, editor. *Warrant and Epistemology: Essays in Honor of Alvin Plantinga's Theory of Knowledge*.
15. "Science: Augustinian or Duhemian?" *Faith and Philosophy* 13.3 368–394.

1995

16. "Christian Philosophy at the End of the 20th Century." Sander Griffioen and Bert Balk, editors. *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*. Kämpen: Kok. P. 29–53.
17. "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism." Thomas D. Senior, editor. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*. Ithaca: Cornell University Press. P. 191–215.

18. "Précis of Warrant: The Current Debate and Warrant and Proper Function." *Philosophy and Phenomenological Research* 55.2: 393–396.
19. "Reliabilism, Analyses, and Defeaters." *Philosophy and Phenomenological Research* 55.2: 427–464.
20. "What's the Question?" *Journal of Philosophical Research* 20: 19–43.

1994

21. "A Christian Life Partly Live." Kelly James Clark, editor. *Philosophers Who Believe*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press. P. 45–82.
22. "On Christian Scholarship." Theodore Hesburgh, editor. *The Challenge and Promise of a Catholic University*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

1993

23. "Agnosticism," "Dogmatism," and "Epistemology of Religious Belief." Ernest Sosa and Jonathan Dancy, editors. *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell.
24. "An Evolutionary Argument Against Naturalism." Carol White and Elizabeth Radcliff, editors. *Faith in Theory and Practice: Essays on Justifying Religious Belief*. Chicago: Open Court. P. 35–65. (Reprinted from № 37 below.)
25. "Divine Knowledge." C. Stephen Evans and Merold Westphal, editors. *Christian Perspectives on Religious Knowledge*. P. 40–65.
26. "Evolution and the Catholic Character." *Common Sense*, April.
27. "Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange" (with Patrick Grim). *Philosophical Studies* 71.3: 267–306.
28. Warrant and Proper Function. New York: Oxford University Press.
29. Warrant: The Current Debate. New York: Oxford University Press.
30. "Why We Need Proper Function." *Nous* 27.1: 66–82.

1992

31. "Augustinian Christian Philosophy." *Monist* 75.3: 291–320.
32. "Belief in God." R. Boylan, editor. *Introduction to Philosophy*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
33. "Epistemic Probability and Evil." Kelly James Clark, editor. *Our Knowledge of God*. Dordrecht: Kluwer. (Reprinted from № 45 below.)
34. "Justification in the 20th Century." Enrique Villanueva, editor. *Rationality in Epistemology*. Atascadero, Calif.: Ridgeview. (Reprinted from № 42 below.)

1991

35. "Ad Walls." *Philosophy and Phenomenological Research* 51.4: 621–624.
36. "Ad Robbins." *Journal of the American Academy of Religion*.
37. "An Evolutionary Argument Against Naturalism." *Logos* 12: 27–49.
38. "The Prospects for Natural Theology," James E. Tomberlin, editor. *Philosophical Perspectives 5: Philosophy of Religion*. Atascadero, Calif.: Ridgeview.
39. "Warrant and Designing Agents: A Reply to James Taylor." *Philosophical Studies* 64.2: 203–215.
40. "When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible." *The Christian Scholar's Review* 21: 8–32.
41. "Science, Neutrality, and Biblical Scholarship: A Reply to McMullin, Pun, and Van Till." *The Christian Scholar's Review* 21: 80–109.

1990

42. "Justification in the 20th Century." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (supplement): 45–71.

1989

43. "Ad de Vries." *The Christian Scholar's Review*.
44. *The Nature of Necessity*. New York: Clarendon Press. (Reprinted from № 95 below.)
45. *The Twin Pillars of Christian Scholarship: The Henry Stob Lectures*. Grand Rapids: Calvin College pamphlet.

1988

46. "Chisholmian Intemalism." David Austin, editor. *Philosophical Analysis: A Defense by Example*. Dordrecht: D. Reidel. P. 127–51.
47. "Epistemic Probability and Evil." *Archivio di Filosofia* 56: 557–584.
48. "Method in Christian Philosophy: A Reply." *Faith and Philosophy* 5: 159–164.
49. "Positive Epistemic Status and Proper Function." James E. Tomberlin, editor. *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*. P. 1–50.

1987

50. "Justification and Theism." *Faith and Philosophy* 4: 403–426.
51. "Reply to Timmer." *Reformed Journal*, September.

52. "Sheehan's Shenanigans: How Theology Becomes Tomfoolery." *Reformed Journal* (April): 19–25.
53. "Two Concepts of Modality: Modal Realism and Modal Reductionism." James E. Tomberlin, editor. *Philosophical Perspectives 1: Metaphysics*. Atascadero, Calif.: Ridgeview.

1986

54. "Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God." Robert Audi and William Wainwright, editors. *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*. Ithaca: Cornell University Press. P. 109–138.
55. "Epistemic Justification." *Nous* 20: 3–18.
56. "Is Theism Really a Miracle?" *Faith and Philosophy* 3: 109–134.
57. "On Ockham's Way Out." *Faith and Philosophy* 3: 235–269.
58. "On Taking Belief in God as Basic." Joseph Runzo and Craig Ihara, editors. *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham, Md.: University Press of America. P. 1–17.
59. "The Foundations of Theism: A Reply." *Faith and Philosophy* 3: 292–313.

1985

60. "Alvin Plantinga: Self-Profile." James E. Tomberlin and Peter van Inwagen, editors. *Alvin Plantinga*. Dordrecht: D. Reidel. P. 3–97.
61. "Replies to Articles." James E. Tomberlin and Peter van Inwagen, editors. *Alvin Plantinga*. Dordrecht: D. Reidel. P. 313–396.

1984

62. "Advice to Christian Philosophers." *Faith and Philosophy* 1: 253–271.
63. "Modern Philosophy and the Turn to Belief in God." Roy Varghese, editor. *The Intellectuals Speak Out About God*. New York: Regnery.

1983

64. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (editor, with Nicholas Wolterstorff). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
65. "Guise Theory." James E. Tomberlin, editor. *Agent, Language and the Structure of the World*. Indianapolis: Hackett. P. 43–78.
66. "Hector-Neri Castañeda: A Personal Statement." James E. Tomberlin, editor. *Agent, Language and the Structure of the World*. Indianapolis: Hackett. P. 7–13.
67. "On Existentialism." *Philosophical Studies* 44: 1–20.

68. "Reason and Belief in God." Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, editors. *Faith and Rationality*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. P. 16–93.
69. "The Reformed Objection Revisited." *Christian Scholar's Review* 12: 57–61.

1982

70. "How to Be an Anti-Realist." *Proceedings of the American Philosophical Association* 56.1: 47–70.
71. "On Reformed Epistemology." *Reformed Journal* 32 (January): 13–17.
72. "Reformed Epistemology Again." *Reformed Journal* 32 (July): 7–8.
73. "Tooley and Evil: A Reply." *Australasian Journal of Philosophy* 60: 66–75.

1981

74. "Is Belief in God Properly Basic?" *Nous* 15: 41–51.
75. "Rationality and Religious Belief." S. Cahn and D. Shatz, editors. *Contemporary Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press. P. 255–277.
76. "Reply to the Basingers on Divine Omnipotence." *Process Studies* 11: 25–29.
77. "The Case of Kant." Jack Rogers, editor. *Introduction to Philosophy*.

1980

78. Does God Have a Nature? Milwaukee: Marquette University Press.
79. "The Reformed Objection to Natural Theology." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 15: 49–63.

1979

80. "De Essentia." E. Sosa, editor. *Essays on the Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Amsterdam: Rodopi. P. 101–121.
81. "Is Belief in God Rational?" C. Delaney, editor. *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. P. 7–27.
82. "The Probabilistic Argument from Evil." *Philosophical Studies* 35: 1–53.
83. "Transworld Depravity or Worldbound Individuals?" Michael Loux, editor. *The Possible and the Actual*. Ithaca: Cornell University Press. (Reprinted from № 97 below.)

1978

84. "The Boethian Compromise." *American Philosophical Quarterly* 15: 129–138.

1977

85. "Reply to Henry." *Philosophical Books* 16.3: 8–10.

1976

86. "Actualism and Possible Worlds." *Theoria* 42: 139–160.
87. "Existence, Necessity and God." *The New Scholasticism* 50: 61–72.
88. "Necessary Existence: A Reply to Carter." *Canadian Journal of Philosophy* 6: 105–111.
89. "Possible Worlds." *The Listener* 95 (June 30).

1975

90. "Aquinas on Anselm." C. Orlebeke and L. Smedes, editors. *God and the Good*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
91. "On Mereological Essentialism." *Review of Metaphysics* 28: 468–476.

1974

92. "Aquinas — 700 Years Later." *Reformed Journal* 24: 5–7.
93. "God and Rationality." *Reformed Journal* 24: 28–29.
94. *God, Freedom and Evil*. New York: Harper Torchbook. (Also published by William B. Eerdmans, Grand Rapids). Имеется русский пер.: *Плантинга А. Бог, свобода и зло*. Новосибирск: ВО «Наука», 1993.
95. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
96. "Our Reasonable Service." *The Banner* 109 (October 18): 6–8.

1973

97. "Transworld Identity or Worldbound Individuals?" Milton Munitz, editor. *Logic and Ontology*. New York: New York University Press. P. 193–212.
98. "Which Worlds Could God Have Created?" *Journal of Philosophy* 70: 539–552.

1971

99. "Christians, Scholars, and Christian Scholars." *The Banner* 106 (June 18): 4–7.
100. "What George Could Not Have Been." *Nous* 5: 227–232.

1970

101. "The Incompatibility of Freedom with Determinism: A Reply." *Philosophical Forum* 2: 141–148.
102. "Why Climb Mountains?" *Reformed Journal* 20: 6–8.
103. "World and Essence." *Philosophical Review* 79: 461–492.

1969

104. "De Re et De Dicto." *Nous* 3: 235–258.

1968

105. "Induction and Other Minds II." *Review of Metaphysics* 21: 524–233.

1967

106. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell University Press.
107. "Norman Malcolm." Paul Edwards, editor. *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan. 5: 139–140.
108. "Radical Theology." *Reformed Journal* 17 (May / June): 7–10.
109. "The Death of God." *Reformed Journal*.

1966

110. "Comments (on Hillary Putnam's 'The Mental Life of Some Machines')." Henri N. Castañeda, editor. *Intentionality, Minds, and Perception*. Detroit: Wayne State University Press. P. 201–205.
111. "Induction and Other Minds." *Review of Metaphysics* 19: 441–461.
112. "Kant's Objection to the Ontological Argument." *Journal of Philosophy* 63: 537–545.
113. "On Being Honest to God." *Reformed Journal*.
114. "Pike and Possible Persons." *Journal of Philosophy* 63: 104–108.
115. "Radical Theology and the Death of God." *Reformed Journal*.

1965

116. "Comment on Paul Ziff's 'The Simplicity of Other Minds.'" *Journal of Philosophy* 62: 585–586.
117. "The Free Will Defense." Max Black, editor. *Philosophy in America*. Ithaca: Cornell University Press. P. 204–220.
118. *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers* (editor). Garden City, N. Y.: Anchor Books (Doubleday).

1964

119. "A Comment on the Strategy of the Skeptic." John Hick, editor. *Faith and the Philosophers*. London: Macmillan. P. 226–227.
120. *Faith and Philosophy: Philosophical Studies in Religion and Ethics* (editor). Grand Rapids: William B. Eerdmans.
121. "Necessary Being." Alvin Plantinga, editor. *Faith and Philosophy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans. P. 97–110.

1963

122. "Analytic Philosophy and Christianity." *Christianity Today* 8.2: 17–20.

1962

123. "The Perfect Goodness of God." *Australasian Journal of Philosophy* 40: 70–75.

1961

124. "A Valid Ontological Argument?" *Philosophical Review* 70: 93–101.
125. "It's Actual, so It Must Be Possible." *Philosophical Studies* 12: 61–64.

1960

126. "Things and Persons." *Review of Metaphysics* 14: 493–519.

1958

127. "An Existentialist's Ethics." *Review of Metaphysics* 12: 235–256.
128. "Dooyeweerd on Meaning and Being." *Reformed Journal* 8 (October): 10–15.

ИСТОЧНИКИ

- Alvin Plantinga: Curriculum Vitae. World Wide Web Page. (URL: id-www.ucsb.edu/fscf/library/plantinga/cv.html).
- Loathian's Wall. Alvin Plantinga: Bibliography. World Wide Web Page (URL: www.nauticom.net/www/loathian/Biblio.html).
- J. Sennett. *Modality, Probability, and Rationality: A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy*. New York: Peter Lang, 1992.
- The Philosopher's Index Online. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, 1997.
- Tomberlin, James E., and Peter van Inwagen, "Bibliography of Alvin Plantinga." Alvin Plantinga. Dordrecht: D. Reidel, 1985. P. 399–404.

БЛАГОДАРНОСТИ ИЗДАТЕЛЬСТВАМ

Глава 1. Бог и аналогия

Воспроизведено по: *Plantinga A. God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God* (глава 10) © 1967 by Cornell University Press; использовано с разрешения издательства.

Глава 2. В защиту свободы воли

Воспроизведено по: *Plantinga A. God, Freedom, and Evil* (с. 29–59) © 1974 by William B. Eerdmans Publishing Co.

Глава 3. Онтологическое доказательство

Воспроизведено по: *Plantinga A. God, Freedom, and Evil* (с. 85–112) © 1974 by William B. Eerdmans Publishing Co.

Глава 4. Иррационален ли натурализм?

Воспроизведено по: *Plantinga A. Warrant and Proper Function* (глава 12) © 1993 by Oxford University Press; использовано с разрешения издательства.

Глава 5. Разум и вера в Бога

Воспроизведено в сокращении по: *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Ed. by A. Plantinga, N. Wolterstorff. (с. 17–93) © 1983 by the University of Notre Dame Press; использовано с разрешения издательства.

Глава 6. Обоснование и теизм

Воспроизведено по: *Faith and Philosophy*. № 4. 1987 (с. 403–426); использовано с разрешения редактора.

Глава 7. В защиту религиозного эксклюзивизма

Была опубликована в: *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*. Ed. by Thomas D. Senior. Cornell, 1995 (с. 191–215), и в: *Philosophy of Religion: An Anthology*.

Ed. by L. Pojman. Wadsworth, 1996; © 1995 by Alvin Plantinga; использовано с разрешения автора.

Глава 8. Необходимое сущее

Воспроизведено по: *Faith and Philosophy: Philosophical Studies in Religion and Ethics*. Ed. by A. Plantinga (с. 97–108); © 1964 by William B. Eerdmans Publishing Co.

Глава 9. Есть ли природа у Бога?

Воспроизведено в сокращении по: *Plantinga A. Does God Have a Nature?* © 1980 by Marquette University Press; использовано с разрешения издательства.

Глава 10. О решении Оккама

Воспроизведено по: *Faith and Philosophy*. № 3. 1986. (с. 235–269); использовано с разрешения редактора.

Глава 11. Совет христианским философам

Воспроизведено по: *Faith and Philosophy*. № 1. 1984. (с. 253–271); использовано с разрешения редактора.

Глава 12. Мошенничество Шиэна: Как теология превращается в шутовство

Воспроизведено по: *The Reformed Journal*. April 1987 (с. 19–25).

Глава 13. Христианская философия в конце XX века.

Воспроизведено по: *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*. Ed. by S. Griffioen and B. Balk. Kampen: Kok, 1995 (с. 29–53); использовано с разрешения издательства.

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ТЕИСТ: АНТОЛОГИЯ АЛВИНА ПЛАНТИНГИ

Корректор Е. Сметанникова
Художник С. Жигалкин
Оригинал-макет Е. Морозовой

Подписано в печать 01.07.2014. Формат 60×90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 35,5. Тираж 600. Заказ № 4305

Издательство «Языки славянской культуры»
№ госрегистрации 1037739118449
Phone: +7 (495) 959-52-60 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, т/ф. 8(496)726-54-10

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: 7 (499) 255-77-57, тел.: 7 (499) 793-57-01, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, ул. Бутлерова, д. 17 «Б», офис 313

ISBN 978-5-9905762-2-3



9 785990 576223 >